al-Andalus
MAgREB

REVISTA DEL ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Volumen 21 (2014)

Editorial UCA

Cádiz, 2014

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Artículos:

GHAZOUI, Ahmed: *Wāqiʿ at-taʿlīm bi-l-wasaṭ al-qarawī wa-rihānāt at-tanmiya at-turābiyya. Ǧamāʿat Sīdī ʿAzūz bi-ǧihat al-Ġarb aš-Šarārida Banī Ḥasan namūḏaǧā* [“La realidad de la enseñanza en el medio rural y la apuesta por el desarrollo local: La comunidad de Sidi Azouz en la región Gharb–Chrarda–Beni Hsen (Marruecos)”] 3-21

HENTATI, Nejmeddine: *Évacuation des eaux usées dans la ville de l'occident musulman médiéval d'après les sources malikites* [Drenaje de aguas residuales en la ciudad del occidente musulmán medieval según las fuentes malikíes] .. 23-55

MION, Giuliano: *Éléments de description de l'arabe parlé à Mateur (Tunisie)* [“Elementos de descripción del árabe hablado en Mateur (Túnez)”] 57-77

OULD MOHAMED BABA, Ahmed-Salem: *Poesía amorosa ḥassānī exclusiva de las mujeres:* ət-təbṛāʿ 79-95

SAHLI, Assia: *al-Mašyaḫa al-andalusiyya fī Biǧāya wa-dawru-hā fī tanšīṭ al-maʿrifa at-tārīḫiyya ḫilāl al-qarn as-sābiʿ al-hiǧrī / aṯ-ṯāliṯ ʿašar al-mīlādī* [“Maestros andalusíes en Bujía. Su papel en la activación del conocimiento histórico durante el siglo XIII”] .. 97-116

SHAFIK, Ahmed: *Ibn Dāniyāl's shadow plays in Egypt: The character of Ṭayf al-Khayāl* [“El teatro de sombras chinescas de Ibn Dāniyāl en Egipto: El personaje de Ṭayf al-Ḫayāl”] … 117-136

AL-TAEE, Adel Awad: *Taslīḥ ǧayš al-murābiṭīn* [“El armamento del ejército almorávide”] ……...……………...…………. 137-172

Notas y comentarios:

GARRATÓN MATEU, Carmen: *Crónica: International conference North Africa transition and emerging actors. Berber movements, gender mobility and social activism* [Congreso internacional sobre las transiciones en el Norte de África y factores emergentes: Movimientos bereberes,

movilidad de género y activismo social] 173-178

GARRATÓN MATEU, Carmen: *Crónica: Journée d'études berbères. « Amazigh/e », « Amazighité », « Tamazgha », « Berbère », « Berbérité » : Pratiques linguistiques et analyses métalinguistiques.* [Jornada de estudios bereberes «Amazige», «Amazigidad», «Tamazga», «Bereber», «Berberidad». Prácticas lingüísticas y análisis metalingüísticos] 179-185

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *Apostillas a las* Coplas de la región de Yebala *de Carlos Pereda Roig* 187-193

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *El zéjel marroquí contemporáneo de visita en el departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid* 195-204

***

ADDENDA ET CORRIGENDA 205

Reseñas:

ARAGON REYES, Manuel (Dir.); GAHETE JURADO, Manuel y BENLABBAH, Fatiha (Eds.). *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida.* Bilbao: Iberdrola, 2013 (Mohammed Dahiri) 207-213

BAKELLI, Ahmed. *De l'histoire des ibadites au Maghreb. Regard libre sur les chroniques d'Abu Zakaria.* Alger : Casbah Éditions, 2009 (Virginie Prevost) 213-215

BARBARO, Ada. *La fantascienza nella letteratura araba*. Roma: Carocci Editore, 2013 (Francisco M. Rodríguez Sierra) 216-220

GINTSBURG, Sarali. *Formulaicity in Jbala Poetry*. Tilburg: Tilburg University, 2014 (Francisco Moscoso) 220-223

PRIM, Madeleine. *Cours d'arabe tunisien. Niveau 1. Tunisian Arabic Course. Level 1.* Tunis : Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes 43, 2014 (Francisco Moscoso) 223-227

SHAFIK, Ahmed. *Tres textos sobre el compañerismo*. Madrid: Huerga y Fierro Editores, 2014 (Omar Salawdeh) 227-229

INDEX

Articles:

GHAZOUI, Ahmed: *Wāqiʿ at-taʿlīm bi-l-wasaṭ al-qarawī wa-rihānāt at-tanmiya at-turābiyya. Ǧamāʿat Sīdī ʿAzūz bi-ǧihat al-Ġarb aš-Šarārida Banī Ḥsan namūḏaǧā* ["The reality of teaching in rural areas and the commitment of local development. The Community of Sidi Azouz in the region Gharb–Chrarda–Beni Hssen (Morocco)"] 3-21

HENTATI, Nejmeddine: *Évacuation des eaux usées dans la ville de l'occident musulman médiéval d'après les sources malikites* ["Wastewater removal process in the Islamic western medieval cities according to Maliki sources"] 23-55

MION, Giuliano: *Éléments de description de l'arabe parlé à Mateur (Tunisie)* ["Elements of description of the spoken Arabic variety in Mateur (Tunisia)"] 57-77

OULD MOHAMED BABA, Ahmed-Salem: *Poesía amorosa ḥassāní exclusiva de las mujeres:* ət-təbṛāʿ ["Ḥassānī love poetry exclusive of women: *ət-təbṛāʿ*"] 79-95

SAHLI, Assia: *al-Mašyaḫa al-andalusiyya fī Biǧāya wa-dawru-hā fī tanšīṭ al-maʿrifa at-tārīḫiyya ḫilāl al-qarn as-sābiʿ al-hiǧrī / aṯ-ṯāliṯ ʿašar al-mīlādī* ["Andalusi Masters in Bejaia. Their role in activating historical knowledge during the 13th century"] 97-116

SHAFIK, Ahmed: *Ibn Dāniyāl's shadow plays in Egypt: The character of Ṭayf al-Khayāl* 117-136

AL-TAEE, Adel Awad: *Taslīḥ ǧayš al-murābiṭīn* ["The military equipment of the Almoravid army"] 137-172

Notes and comments:

GARRATÓN MATEU, Carmen: *Crónica: International conference North Africa transition and emerging actors. Berber movements, gender mobility and social activism* 173-178

GARRATÓN MATEU, Carmen: *Crónica: Journée d'études berbères. « Amazigh/e », « Amazighité », « Tamazgha », « Berbère », « Berbérité » : Pratiques linguistiques et analyses*

métalinguistiques. [Chronicle: Berber studies day. «Amazigh/e», «Amazighity», «Tamazgha», «Berber», «Berberity» : Linguistic practices and metalinguistic analysis] . 179-185

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *Apostillas a las* Coplas de la región de Yebala *de Carlos Pereda Roig* [Observations on the *Songs of Yebala region* by Carlos Pereda Roig] 187-193

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *El zéjel marroquí contemporáneo de visita en el departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid* [The Moroccan *zajal* visits the department of Arabic and Islamic Studies and Oriental Studies at the Autonoma University in Madrid] 195-204

***

ADDENDA ET CORRIGENDA 205

Reviews:

ARAGON REYES, Manuel (Dir.); GAHETE JURADO, Manuel y BENLABBAH, Fatiha (Eds.). *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida.* Bilbao: Iberdrola, 2013 (Mohammed Dahiri) 207-213

BAKELLI, Ahmed. *De l'histoire des ibadites au Maghreb. Regard libre sur les chroniques d'Abu Zakaria*. Alger : Casbah Éditions, 2009 (Virginie Prevost) 213-215

BARBARO, Ada. *La fantascienza nella letteratura araba*. Roma: Carocci Editore, 2013 (Francisco M. Rodríguez Sierra) 216-220

GINTSBURG, Sarali. *Formulaicity in Jbala Poetry*. Tilburg: Tilburg University, 2014 (Francisco Moscoso) 220-223

PRIM, Madeleine. *Cours d'arabe tunisien. Niveau 1. Tunisian Arabic Course. Level 1.* Tunis : Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes 43, 2014 (Francisco Moscoso) 223-227

SHAFIK, Ahmed. *Tres textos sobre el compañerismo*. Madrid: Huerga y Fierro Editores, 2014 (Omar Salawdeh) 227-229

الفهرس

مقالات

أحمد الغزوي: واقع التعليم بالوسط القروي ورهانات التنمية الترابية. جماعة سيدي عزوز بجهة الغرب الشراردة بني احسن نموذجا 21-3
نجم الدين الهنتاتي: معالجة مياه الصرف الصحي في حواضر الغرب الإسلامي أثناء العصور الوسطى حسب المصادر المالكية 55-23
جوليانو ميون: عناصر وصف العربية المحكية في ماطر (تونس) 77-57
أحمد سالم ولد محمد بابا: الشعر الغزلي الحساني الخاص بالنساء: "التبراع" 95-79
آسيا ساحلي: المشيخة الأندلسية في بجاية ودورها في تنشيط المعرفة التاريخية خلال القرن 7 هـ / 13 م 116-97
أحمد شفيق: خيال الظل عند ابن دانيال في مصر: شخصية طيف الخيال 136-117
عادل عواد الطائي: تسليح جيش المرابطين 172-137

تقارير ومذكرات

كارمين غارّاتون ماتيو: تقرير المؤتمر الدولي حول عمليات الانتقال السياسي في شمال إفريقيا والعوامل الناشئة. الحركات الأمازيغية وحركية الجنسوية والنشاط الاجتماعي 178-173
كارمين غارّاتون ماتيو: يوم دراسي حول الأمازيغية. «أمازيغ»، «أمازيغية»، «تامازغا»، «بربر»، «بربرية»: الممارسات اللسانية والتحليلات ما وراء اللغوية 185-179
فرانثيسكو موسكوسو غارثيا: ملاحظات حول «أغاني منطقة جبالة» لكارلوس پيريدا روج ... 193-187
فرانثيسكو موسكوسو غارثيا: الزجل المغربي المعاصر يزور قسم الدراسات العربية الإسلامية والدراسات الشرقية لجامعة مدريد المستقلة 204-195

***

استدراكات وتصويبات 205

مقالات نقدية

مانويل اراغون ريّيس (إدارة)، **مانويل غاهيتي خورادو** و**فاطحة بنلبّاح** (تحرير): حماية

إسبانيا في المغرب. التاريخ المكشوف. بيلباو: إيبيردرولا، 2013 (محمد ظاهري) ... 213-207

أحمد بكلي: حول تاريخ الإباضية في المغرب. نظرة حرّة إلى تواريخ أبي زكرياء. الجزائر: منشورات القصبة، 2009 (فيرجيني بريفوست) 215-213

آدا باربارو: الخيال العلمي في الأدب العربي. روما: منشورات كاروچي، 2013 (فرانثيسكو م. رودريغيث سييرا) 220-216

سارالي گينتسبورگ: التعابير الصيغية في شعر منطقة جبالة. تيلبورگ: جامعة تيلبورگ، 2014 223-220

مادلين پريم: دورة تدريسية للعربية التونسية. المستوى الأول تونس: منشورات معهد الآداب العربية بتونس، رقم 43، 2014 (فرانثيسكو موسكوسو غارثيا) 227-223

أحمد شفيق: ثلاثة نصوص عن الصحبة. مدريد: دار نشر ويرجا إي فيرو، 2014 (عمر سلاودة) 229-227

واقع التعليم بالوسط القروي ورهانات التنمية الترابية
جماعة سيدي عزوز بجهة الغرب الشراردة بني احسن نموذجا*

أحمد الغزوي
جامعة ابن طفيل، القنيطرة

BIBLID [1133-8571] 21 (2014) 9-21

Resumen: "La realidad de la enseñanza en el medio rural y la apuesta del desarrollo local. La comunidad de Sidi Azouz en la región Gharb – Chrarda – Beni Hsen (Marruecos)". El desarrollo local del medio rural en Marruecos constituye un desafío real para todos los actores que operan sobre el terreno. La enseñanza es una apuesta estratégica para lograr los objetivos del ansiado desarrollo y mejorar la situación social de los habitantes de las zonas rurales del país. ¿Cuál es la realidad de la enseñanza en el medio rural marroquí? ¿En qué medida puede contribuir al desarrollo local? A estas preguntas vamos a tratar de responder mediante un estudio de los indicadores ligados a la enseñanza en la comunidad de Sidi Azouz, situada en la región de Gharb – Chrarda – Beni Hsen.

Palabras clave: La enseñanza en Marruecos; medio rural; planificación de la enseñanza.

Abstract: "The reality of teaching in rural areas and the commitment of local development. The Community of Sidi Azouz in the region Gharb – Chrarda – Beni Hssen (Morocco)". Local rural development in Morocco constitutes a challenge for all actors operating in the field. Teaching projects should be considered a strategic commitment to achieve the desired development goals and improve the social situation of rural areas inhabitants. What is the reality of teaching in the Moroccan countryside? To what extent can it contribute to local development? We shall try in this paper to answer these questions through a study of the indicators related to education in the community of Sidi Azouz, located in the region of Gharb - Chrarda - Beni Hssen.

* أحمد الغزوي، دراسة ميدانية منجَزة تحت إشراف الأستاذ علي فجال، لنيل شهادة الماستر في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، سنة 2009، وتم تحيين معطيات البحث الميداني عند إعداد هذا المقال.

Key words: Teaching in Morocco; rural areas; teaching planning.

ملخص: تشكل التنمية المحلية بالوسط القروي المغربي، تحديا حقيقيا في وجه مختلف الفاعلين المتدخلين في المجال، وعليه يبقى التعليم رهانا استراتيجيا لتحقيق أهداف التنمية المنشودة وتحسين الأوضاع الاجتماعية للساكنة القروية. فما هو واقع التعليم بالوسط القروي المغربي، وما مدى مساهمته في التنمية المحلية؟ سنجيب عن هذه الأسئلة وغيرها من خلال دراسة مؤشرات الواقع التعليمي بجماعة سيدي عزوز الواقعة بجهة الغرب الشراردة بني احسن.

الكلمات المفاتيح: التعليم في المغرب، الوسط القروي، تخطيط التعليم.

يعد التعليم من القضايا التي تهتم بها جميع الدول وتوليها أهمية قصوى، نظرا لدوره في الانفتاح على العالم، وتحقيق الحراك الاجتماعي، وتحقيق العصرنة وتكريس التماسك الاجتماعي. كما تعد دراسة واقع التعليم بالوسط القروي المغربي مدخلا أساسيا لربح رهانات التنمية المحلية، والرفع من تنافسية الوسط القروي على جميع المستويات.

وعلى هذا الأساس، جعل المغرب قطاع التعليم من أهم أولوياته، خصوصا في السنوات الأخيرة، لكونه يشكل قاطرة للتنمية ودعامة أساسية لأي إنماء اقتصادي واجتماعي، وأصبحت المسألة التعليمية تحظى باهتمام من طرف الخطاب الرسمي(1). وهكذا، تم العمل على دعم وتقوية التعليم بالوسط القروي، عبر وضع برنامج لمحاربة الأمية، وغيرها من المخططات الهادفة إلى الرفع من مستوى وجودة الخدمات التعليمية، خاصة بالأرياف، وذلك بغية تحقيق تنمية محلية واعدة، فارتفاع نسبة الأمية وتراجعت نسبة التمدرس تشكلان حجر عثرة أمام التطور السوسيو- اقتصادي لساكنة العالم القروي وإكراها حقيقيا في وجه التنمية المحلية.

فما هو واقع التعليم بالوسط القروي المغربي، وما مدى مساهمته في التنمية المحلية؟ وسنجيب على هذه الأسئلة وغيرها من خلال دراسة مؤشرات الواقع التعليمي بجماعة سيدي عزوز الواقعة بجهة الغرب الشراردة بني احسن.

(1) المغرب الممكن، تقرير حول "50 سنة من التنمية البشرية بالمغرب وآفاق سنة 2025" مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006، ص. 105-106.

1. واقع التعليم بجماعة سيدي عزوز

لا زال قطاع التعليم على مستوى جهة الغرب الشراردة بني حسن يشكو من عدة مشاكل على الرغم من المجهودات التي بذلت خلال العقود الأربعة الماضية، لدعم تطويره، إلا أن النتائج المحصل عليها لا زالت دون المستوى المنشود(2).

أما فيما يخص جماعة سيدي عزوز، فإنها تصنف في مستوى متوسط داخل الجهة، بمستوى حضور يتراوح بين 80 و139%(3) إلا أن مستوى التعليم بها لا زال يعرف عدة نواقص؛ خاصة من حيث توزيع المدارس والتجهيزات المدرسية وضعف مستوى تمدرس الفتاة القروية، إضافة إلى إشكالية الهدر المدرسي.

وسنعالج مؤشر التعليم بهذه المنطقة من خلال تحليل المعطيات الرسمية المرتبطة بالتعليم في الجماعة، وكذلك من خلال معطيات البحث الميداني الذي قمنا به بدواريْن من الجماعة هما: دوار اعزيب الشرادي ودوار اولاد حماد.

ارتفاع نسبة الأمية بالجماعة

تتعدد التعاريف المحددة لمفهوم الأمية، نظرا لتعقدها، إلا أنه، في غالب الأحيان، يعتبر الفرد أميا عند عدم قدرته على ممارسة الأعمال التي تتطلب القراءة والكتابة، من أجل تحسين أداء الفئة التي ينتمي إليها وحسن أداء مجتمعه. ويدمج في مصاف الأمية أولئك الذين نسوا أو لا يسيطرون، كما ينبغي على المعرفة الأساسية، إنه نسيان للمعارف المكتسبة —افتراضيا— في المدرسة، والذي ترجع أسبابه إما إلى العود إلى الأمية بفعل المغادرة المبكرة للمدرسة، أي قبل أن تترسخ المكتسبات المعرفية.

وتعد محاربة الأمية إلزاما اجتماعيا للدولة، وتمثل عاملا محددا للرفع من مستوى النسيج الاقتصادي، بواسطة تحسين مستوى الموارد البشرية، لمواكبة تطور الوحدات الإنتاجية، ويضع المغرب لنفسه كهدف محو الأمية شبه التام في أفق 2015(4).

---

(2) وزارة الإسكان والتعمير والتنمية المجالية، المفتشية الجهوية لجهة الغرب – الشراردة بني حسن، عناصر تمهيدية، 2008، ص. 46.

(3) وزارة الإسكان والتعمير والتنمية المجالية، مرجع سبق ذكره، ص. 47.

(4) دليل الامتحانات المهنية جميع التخصصات، إشراف عبد الفتاح ديبون، الطبعة الأولى/2005، مطبعة المتقي برينتر المحمدية، ص. 70.

إلا أنه، وبالرغم من المجهودات المبذولة، لتقليص نسبة الأمية، فإنها لا زالت تشكل عائقا في وجه تحقيق تنمية سوسيو- اقتصادية شاملة، سواء على المستوى المحلي أو الوطني. وبالنسبة لجماعة سيدي عزوز فإنها تعرف ارتفاع معدل الأمية، خاصة في صفوف الإناث.

جدول رقم 01: نسبة الأمية بجماعة سيدي عزوز حسب الجنس

الجنس / السنة	الذكور	الإناث	المجموع
2004	45.5	74.6	59.9

المصدر: الإحصاء العام للسكان والسكنى (2004)

إن معدل الأمية يسجل ارتفاعا ملحوظا مقارنة مع المعدل الجهوي والوطني، مع ارتفاع هذه النسبة داخل صفوف الإناث، 74.6% مقارنة مع الذكور 45.5%، وهو معدل قريب مما هو مسجل بالعالم القروي (74.5).

تساهم هذه الوضعية في تراكم التخلف وتراجع مستويات التنمية بالجماعة، لأن الأمية تحول دون انخراط هذه الشريحة في القيام بمشاريع تنموية، والتي يمكن أن تحسن مستوى عيش السكان، وتثمين الموارد الطبيعية، والتخفيف من درجة الضغط عليها.

وقد تبين من خلال معطيات البحث الميداني، تفشي هذه الظاهرة في صفوف أرباب الحيازات الفلاحية بدواري اعزيب الشرادي وأولاد حماد.

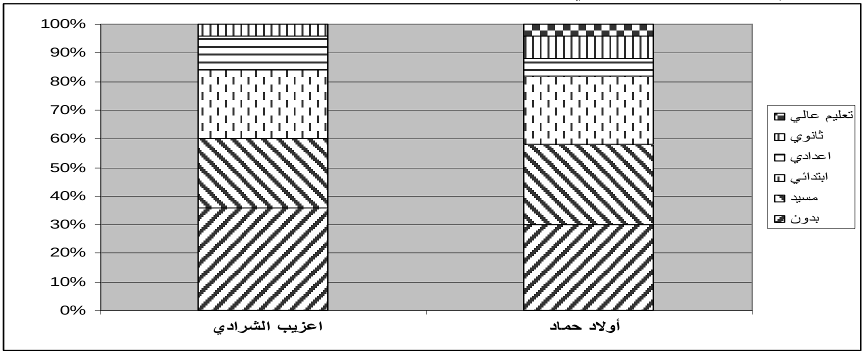
جدول رقم 02: المستوى التعليمي لأرباب الحيازات بدواري اعزيبالشرادي و أولاد حماد

الدوار	المستوى	بدون	مسيد	ابتدائي	إعدادي	ثانوي	تكوين مهني	عالي	المجموع
دوار اعزيب الشرادي	عدد أرباب الحيازات	18	12	12	6	2	0	0	50
	النسبة	36	24	24	12	4	0	0	100
دوار أولاد حماد	عدد أرباب الحيازات	15	14	12	3	4	0	2	50
	النسبة	30	28	24	6	8	0	4	100
النسبة العامة		33	26	24	9	6	0	2	100

المصدر: نتائج البحث الميداني

إن نسبة الأمية، تبقى جد مرتفعة لدى أرباب الحيازات بدواري اعزيب الشرادي وأولاد حماد، حيث أن 59% من هذه العينة، لم تتلقى تكوينا داخل المدرسة. كما أن نسبة 24% من أرباب الحيازات لم تتجاوز مستوى الابتدائي، وغالبيتهم نسوا المكتسبات المعرفية التي تعلموها. أي أننا أمام ظاهرة العود إلى الأمية لتصبح النسبة هي 83% من أرباب الحيازات لا يتوفرون على مستوى تعليم جيد، الشيء الذي يمكن أن يؤثر على أنشطتهم الاقتصادية. ذلك أن الإنتاج الفلاحي اليوم أصبح ينبني على تقنيات ووسائل حديثة، تتطلب اكتساب معارف ومهارات للاستعمالات، مما قد يشكل عائقا أمام تطوير وعصرنة القطاع الفلاحي، ومنه تعطيل مسار التنمية بالمنطقة.

مبيان رقم 01: المستوى التعليمي لأرباب الحيازات بدواري اعزيب الشرادي وأولاد حماد



المصدر: نتائج البحث الميداني.

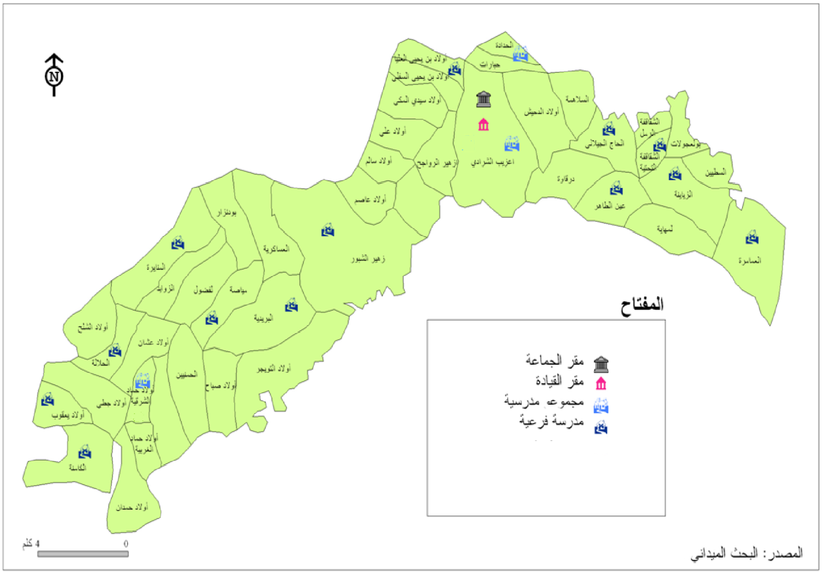
واقع التعليم بالجماعة

إن دراسة واقع التعليم بمجال معين، يتطلب أولا الوقوف على الخريطة المدرسية عبر تحديد وتبيان عدد المجموعات المدرسية وعدد حجرات الدرس، إضافة إلى عدد التلاميذ والموارد البشرية خاصة الأطر التربوية. وهذا ما سيمكننا من استجلاء واقع التعليم بجماعة سيدي عزوز.

جدول رقم 03: الخريطة المدرسية بجماعة سيدي عزوز للموسم الدراسي 2015/2014

المؤسسة	عدد التلاميذ			عدد الحجرات	الأطر التربوية	
	ذكور	إناث	مجموع		ذكور	إناث
م. مدارس البيروني	349	301	650	14	20	2
مدرسة البيروني	180	170	350	6	11	1
مدرسة الشقاقفة	45	32	80	2	3	-
مدرسة ازهير	56	43	104	3	3	-
مدرسة أولاد بندي	68	54	126	3	3	1
م. م المركز الفلاحي	1059	517	1576	37	36	8
م. المركز الفلاحي	423	228	651	-	10	3
م. المنايرة	243	108	351	-	5	2
م. الحلاحلة	153	71	224	-	7	1
م. البريدية	112	65	177	-	4	-
م.م. مياصة	78	35	113	-	3	-
م. أولاد يعكوب	23	10	33	-	2	1
م. الكامنة	47	20	67	-	3	1
م.م. المحطة	368	178	546	14	14	4
مدرسة المحطة	152	79	231	4	4	3
م. عين الطاهر	117	48	165	3	3	1
م. الزيباينة	57	30	87	3	3	0
العمامرة	26	13	39	2	2	-
الحاج الجيلالي	16	08	24	2	2	-
المجموع	1776	996	2772	65	70	14

المصدر: نتائج البحث الميداني.



خريطة رقم 01: توزيع المرافق التعليمية بتراب جماعة سيدي عزوز

إن الخريطة المدرسية بالجماعة، تعرف وجود ثلاث مجموعات مدرسية تتكون من 16 مدرسة فرعية تتوزع بشكل جيد فوق تراب الجماعة، ويبلغ عدد التلاميذ بها حوالي 2772 تلميذ منهم 996 فتاة بنسبة 35.9%، وتضم 65 حجرة دراسية. وبالنسبة للموارد البشرية العاملة في هذا القطاع فإنه يوجد 70 معلما و14 معلمة. وهكذا، فإن نسبة التأطير التربوي تصل إلى 33 تلميذ لكل أستاذ، وما يقارب 43 تلميذ لكل حجرة درس.

إن جماعة سيدي عزوز، وبالرغم من توفرها على عدد لا بأس به من المدارس الابتدائية فإنها، تعاني من عدة مشاكل تعيق مسألة التحصيل الدراسي، والمتجلية في ضعف البنيات الأساسية التي من المفروض أن تتوفر عليها المدارس، كالكهرباء والماء الصالح للشرب والمرافق الصحية. وإن تم ربط بعض المدارس بالكهرباء والماء كمدرسة المحطة ومدرسة البيروني، وكذا تزويد الفرعيات بنافورات للماء، فإنها تظل غير كافية. إضافة إلى عدم توفر المدارس على مكتبات وقاعات للإعلاميات، التي أصبحت تشكل عنصرا أساسيا في التحصيل المعرفي في الوقت الراهن.

وتبقى إشكالية الهدر المدرسي أكبر مشكل يعاني منه التعليم بالوسط القروي عموما وبجماعة سيدي عزوز على وجه الخصوص، ذلك أن نسبة مهمة من التلاميذ وخاصة الإناث منهم، لا يستطيعون إتمام مسارهم الدراسي، نظرا لعدم وجود إعداديات وثانويات بالجماعة. الشيء الذي يتطلب من التلاميذ الانتقال إلى مدينة حد كورت أو مشرع بلقصيري، بهدف إتمام تعليمهم. هذا الأمر ترافقه عدة صعوبات من أهمها: توفير السكن، ارتفاع مصاريف الدراسة والتي لا تتماشى والوضع الاقتصادي لمعظم الأسر بالمنطقة، وغالبا ما تكون النتيجة هي الانقطاع عن الدراسة وخاصة بالنسبة للفتاة القروية، التي تعد في نظر المجتمع القروي غير مؤهلة للذهاب إلى المدرسة، ما دام مصيرها هو الزواج وإنجاب الأطفال، وبالتالي يجب أن تهيئ للعمل في البيت وتربية الناشئة، خصوصا وأن المدرسة تروج أفكارا تهدد المجتمع الأبوي السائد بالوسط القروي(5).

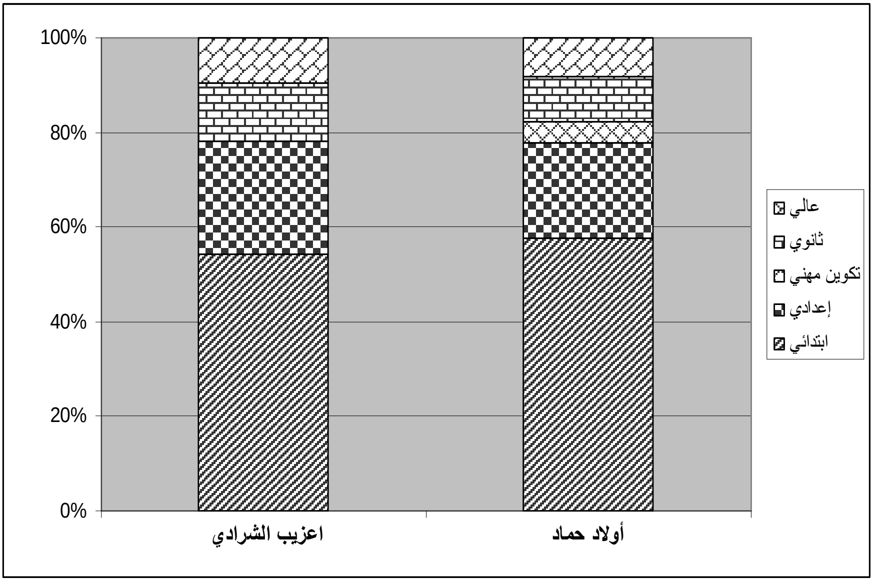
(5) الشيكر مبارك، ملاحظات أولية حول واقع التعليم بالوسط القروي بمنطقة الغرب، ورد ضمن "التحولات الاجتماعية المجالية في الأرياف المغربية" منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط (1994)، سلسلة ندوات ومحاضرات، رقم 28، ص. 103.

جدول رقم 04: توزيع عدد الأفراد المتمدرسين حسب مستواهم الدراسي بدواري اعزيب الشرادي وأولاد حماد

المستوى الدراسي / الدوار	ابتدائي		إعدادي		تكوين مهني		ثانوي		عالي		المجموع	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
دوار اعزيب الشرادي	45	54.2	20	24.3	0	0	10	12	8	9.5	83	100
دوار أولاد حماد	49	57.7	17	20	4	4.7	8	9.4	7	8.2	85	100
المجموع	94	55.9	37	22.1	4	2.7	18	10.8	15	8.9	168	100
مجموع الإناث منهم	40	64.5	10	16.1	1	1.6	8	12.9	3	4.9	62	100
نسبة الإناث حسب كل مستوى	42.5	-	27	-	25	-	44.4	-	20	-	36.9	-

المصدر: نتائج البحث الميداني.

مبيان رقم 02: توزيع عدد الأفراد المتمدرسين حسب مستواهم الدراسي بدواري اعزيبالشرادي و أولاد حماد



المصدر: نتائج البحث الميداني.

إن نسبة المتمدرسين بدواري اعزيب الشرادي وأولاد حماد، تبرز اختلالات واضحة بين المستويات الدراسية، حيث أنها لم تتجاوز بمستوى الإعدادي نسبة 22.1%، تشكل ضمنهم فئة الإناث 27%. في حين أن نسبة التمدرس بسلك الابتدائي تشكل 55.9 منها 42.5% كنسبة للإناث، وتبرز ظاهرة الهدر المدرسي بقوة في سلك الثانوي والعالي إذ أنها لا تتعدى 10.8% بمستوى الثانوي، ولم تتجاوز نسبة الملتحقين بالتعليم العالي 8.9% فيهم الإناث 20.%.

وتفسر ظاهرة الانقطاع المبكر عن الدراسة بعدة عوامل، منها:

- غياب إعداديات وثانويات بتراب الجماعة، مما يضطر التلاميذ للتوقف عن متابعة دراستهم، بشكل إرادي أو بتدخل من أسرهم، لارتفاع تكاليف التمدرس، وضعف الإمكانيات المادية لمعظم الأسر بجماعة سيدي عزوز.
- نقص في وسائل النقل المدرسي، وضعف الطاقة الاستيعابية للداخليات ودور الطالب والطالبة.
- تدخّل العادات والثقافة المحلية كالزواج المبكر مثلا بشكل كبير في منع الفتاة القروية من متابعة مشوارها الدراسي.

صورة رقم 01: حجرة دراسية بفرعية لبريدية

صورة رقم 02 :مجموعة مدارس المحطة

صورة رقم 03: مجموعة مدارس المركز الفلاحي

صورة رقم 04:سقاية للماء بفرعية لمنايرة

المصدر:البحث الميداني

يقوم التعليم بدور المحرك الرئيسي للتنمية المحلية سواء بالمدن أو البوادي، لكون نجاح استراتيجية التنمية بمجال معين تقتضي بالضرورة وجود مستوى تعليمي جيد يمكّن الفاعلين والساكنة من الانخراط الواعي في مشروع ترابي للتنمية المحلية والذي يبقي نجاحه رهينا بمستوى حاملي المشروع من مؤسسات عمومية والمنظمات غير الحكومية والساكنة المحلية ولربح هذا الرهان الاستراتيجي ينبغي النهوض بواقع التعليم.

إن واقع التعليم بالجماعة القروية سيدي عزوز، وبالرغم من المجهودات المبذولة للرفع من مستواه، لا زال يعاني من عدة مشاكل من أبرز نتائجها تدني نسب التمدرس التي تعد ظاهرة تشهدها معظم الأرياف المغربية. إضافة إلى استفحال ظاهرة الأمية، مما يتطلب تضافر جهود كل الفاعلين من دولة، جماعة محلية، فعاليات المجتمع المدني والساكنة المحلية، بهدف إيجاد حلول سريعة وهادفة كفيلة بتوفير الظروف الملائمة لتعميم التمدرس، والتقليص من ظاهرة الفشل المدرسي. عبر وضع مقررات دراسية ملائمة للوسط القروي، والاهتمام بوضعية رجال التعليم العاملين بالبوادي. ذلك أن رهان التنمية المحلية مرتبط بإعداد أجيال متعلمة قادرة على الانخراط بشكل واع في المسلسل التنموي.

انطلاقا من هذا التشخيص يُقترح العمل على:

- بناء مدارس فرعية بالدواوير البعيدة عن المدارس والفرعيات الموجودة؛
- تزويد المدارس والفرعيات الحالية بالمرافق والتجهيزات اللازمة من مرافق صحية، الماء الصالح للشرب، الكهرباء، مكتبات وقاعات للمعلوميات...؛
- إحداث سكن للأطر التربوية بالقرب من المدارس والفرعيات التي يعملون بها؛
- إنشاء إعدادية وثانوية بالجماعة، مع دار للطالب والطالبة لإيواء التلاميذ القادمين من الدواوير البعيدة؛
- دعم النقل المدرسي العمومي، وتعميمه كذلك على تلاميذ المستوى الابتدائي، مع مد الطرق إلى المدارس والفرعيات المعزولة؛
- دفع الآباء، إلى تشجيع أبنائهم وخاصة الفتيات، على التمدرس عبر حملات تحسيسية للتقليل من نسبة الهدر المدرسي.

خلاصة

تشكل التنمية المحلية بالوسط القروي المغربي، تحديا حقيقيا في وجه مختلف الفاعلين المتدخلين في المجال، وعليه يبقي التعليم رهانا استراتيجيا لتحقيق أهداف التنمية المنشودة وتحسين الأوضاع الاجتماعية للساكنة القروية. وذلك عبر إيجاد حل للمعضلات المطروحة من خلال تقوية المرافق التعليمية بالوسط القروي وتوفير شروط نجاحه من مواكبة وتتبع لمسارات التكوين، وفق استراتيجية تشاركية تدمج مختلف المتدخلين في المسألة التعليمية في إطار مشروع ترابي موحد.

بعض المراجع المعتمَدة للدراسة

أحمد الغزوي، دراسة ميدانية منجَزة تحت إشراف الاستاذ علي فجال، لنيل شهادة الماستر في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، سنة 2009، وتم تحين معطيات البحث الميداني عند إعداد هذا المقال سنة 2014.

المغرب الممكن، تقرير حول "50 سنة من التنمية البشرية بالمغرب وآفاق سنة 2025". مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006.

دليل الامتحانات المهنية جميع التخصصات، إشراف عبد الفتاح ديبون، مطبعة المتقي برينتر المحمدية، الطبعة الأولى/2005.

الشيكر مبارك، ملاحظات أولية حول واقع التعليم بالوسط القروي بمنطقة الغرب، ورد ضمن "التحولات الاجتماعية المجالية في الأرياف المغربية" منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط سلسلة ندوات ومحاضراتّ، رقم 28، 1994.

وزارة الإسكان والتعمير والتنمية المجالية، المفتشية الجهوية لجهة الغرب – الشراردة بني حسن، عناصر تمهيدية، 2008.

ÉVACUATION DES EAUX USÉES DANS LA VILLE DE L'OCCIDENT MUSULMAN MÉDIÉVAL D'APRÈS LES SOURCES MALIKITES*

Nejmeddine **HENTATI****
Université ez-Zitouna, Tunis

BIBLID [1133-8571] 21 (2014) 23-55

Resumen: Observamos a través de los libros de *fiqh* que los alfaquíes malikíes dieron poca importancia a las cuestiones de las aguas potables. En cambio, su atención se centró más bien en la pureza o la impureza del agua. En cuanto a la evacuación de las aguas, los alfaquíes distinguieron entre dos clases principales de aguas: las pluviales y las residuales. Y con respecto a las residuales y su desagüe en la vía pública, exigieron el uso de alcantarillas. Los musulmanes, especialmente los medievales occidentales, utilizan canales descubiertos en la ciudad y también cubiertos. Sin embargo este tipo no era profundo ni lo suficientemente amplio; por esta razón y muchas otras, constantemente se bloqueaba, lo que les instó a utilizar cloacas. De esta forma, podemos hablar de una ruptura entre los períodos musulmán y romano.

Palabras clave: Occidente musulmán medieval, malikismo, tratamiento de aguas, historia del Magreb

---

* Communication présentée au colloque tuniso-français « Villes, territoires, espaces, marchés, X[e]-XX[e] siècles » à la Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis (26-27 octobre 2000).

** email : hentati.nejmeddine@voila.fr.

Abstract: Basing on jurisprudence books, we deduced that Malikite Jurisprudents did not have big interest in the issue of drinkable water. They on the other hand, focalized on the extent of purity or impurity of water. To drain water, they distinguished between two essential sorts: rainwater and waste water. To drain this latter in the street, they imposed the use of canals. Muslims, especially the western medieval ones, used uncovered canals in the town and also covered ones. Still this type was not deep and wide enough. For this reason and many others, it constantly gets blocked. This urged them to use cesspools. From this perspective, we can speak about alienation and breaking between the Islamic and Roman era.

Key words: Western Islam in Medieval times, malikism, Wastewater treatment, History of the Maghreb.

تلخيص من خلال كتب الفقه، استنتجنا أن فقهاء المالكية كانوا قليلي العناية بمسائل المياه الصالحة للشراب، فيما تركزت عنايتهم على مدى طهارة المياه أو نجاستها.
وعند صرف المياه، ميز الفقهاء بين صنفين أساسيين: مياه الأمطار والمياه المستعملة. ولصرف هذا الصنف الأخير من المياه في الطريق، أوجبوا استخدام قنوات.
استعمل المسلمون قنوات عارية في المدينة بالغرب الإسلامي الوسيط. واستعملوا أيضا قنوات مغطاة. إلا أن هذا الصنف من القنوات كان قليل العمق وقليل الاتساع. لهذا السبب وغيره، كان كثير الانسداد، وهو ما ساهم في الالتجاء إلى استعمال البالوعات. من هذا الجانب، أمكن لنا الحديث عن قطيعة بين العهد الإسلامي والعهد الروماني.

كلمات مفاتيح: الإسلام المغربي في العصور الوسطى، المالكية، معالجة مياه الصرف الصحي، تاريخ المغرب.

Pour les Romains, utiliser l’eau en grande quantité était une des marques de la romanisation d’une ville. C’est pour cela qu’ils ont équipé leurs villes d’aqueducs énormes. Cette donnée a posé le problème de l’évacuation de l’eau en excédent, ce qui a contribué à l’installation d’un réseau d’égouts voûtés dans un certain nombre de villes romaines. Les villes de l’Afrique romaine, ainsi que celles de la Péninsule Ibérique ont partagé ce mode de vie avec les Romains.

Quelques siècles plus tard, ce mode de vie a connu des transformations qui coïncidaient entre autres avec l’implantation de l’Islam dans ces villes. Pour mieux discerner les aspects de ces transformations à l’époque musulmane, nous avons basé notre documentation sur les sources juridiques malikites.

Notre étude est centrée sur deux idées maîtresses : la première concerne la conception musulmane de la consommation de l’eau et l’évolution des canalisations de l’évacuation des eaux usées; la seconde porte sur les problèmes engendrés par de telles canalisations et la fréquence du recours aux cloaques

dans la ville de l'Occident musulman médiéval(1).

I - Conception musulmane de la consommation d'eau et évolution des canalisations

Conception musulmane de la consommation d'eau

Ibn Ŷuzayy al-Kalbī (m. 741/1340) note que l'un des comportements répréhensibles lors des ablutions ou de l'hygiène corporelle est l'emploi d'une grande quantité d'eau (2), ce qui montre que les musulmans en général respectent les préceptes du Prophète, qui exhortent à l'économie dans la consommation de l'eau. Autrement dit, la conception musulmane de la consommation de l'eau est fondée sur le principe de l'économie de l'eau. Ceci contrairement à la conception romaine fondée, d'après Th. Oziol et Ammar Mahjoubi, sur le gaspillage(3).

D'après les sources juridiques, la potabilité de l'eau n'a pas beaucoup retenu l'attention des juristes malikites. C'est sa qualité d'être pure ou impure qui les a intéressés le plus, pour juger si l'eau est bonne pour les ablutions rituelles et l'hygiène corporelle. C'est ce qui explique la présence de certaines questions relatives à l'eau dans les chapitres qui traitent des ablutions et de la purification dans les ouvrages juridiques.

D'après ces ouvrages, nous pouvons distinguer principalement entre deux genres d'eau :

(1) En parlant de Damas à l'époque musulmane, N. Elisséeff signale que « nous ne connaissons d'études sur l'évacuation des eaux usées ni sur les latrines publiques à Damas » (« Damas à la lumière des théories de Jean Sauvaget », dans *The Islamic City*, éd. A. H. Hourani et S. M. Stern, Oxford, 1970, p. 157-177, p. 175). Pour les villes de l'Occident musulman médiéval, quelques rares études archéologiques ou non ont vu le jour, comme celles de A. Bazzana, R. Izquierdo Benito, G. Prieto Vázquez, A. Loriente Pérez, A. Arjona Castro, ou de I. S. Allouche et de F. Vidal Castro. Notre étude est menée dans une perspective double : lexicographique et comparative avec la civilisation romaine.

(2) Ibn Ŷuzayy al-Kalbī, *al-Qawānīn al-fiqhiyya*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1984, 1ére éd., p. 30, 33.

(3) Th. Oziol, «L'eau à Aléria », dans *L'eau et les homes en Méditerranée*, Paris, C.N.R.S., 1987, p.255-264, p. 255 ; A. Mahjoubi, « Ph. Leveau et J.-L. Paillet, l'alimentation en eau de Caesarea de Maurétanie et l'aqueduc de Cherchell », *Les Cahiers de Tunisie* (3e et 4e trimestres 1977) no 99-100, p. 323 (Bulletin critique).

- *māʾ ṭahūr*, eau pure et purifiante comme l'eau de pluie et l'eau de mer.

- *māʾ ṭāhir*, eau pure non purifiante comme l'eau de rose.

D'autres classifications sont envisagées :

- *māʾ muṭlaq* qui correspond en gros à *māʾ ṭahūr*

- *māʾ muqayyad* qu'on peut rapprocher de *māʾ muḍāf* : eau qui n'est plus à l'état de nature, ce qui engendre un changement de sa couleur, de son odeur ou son goût(4).

-*māʾ naŷis*, eau impure dont nous citons les eaux usées et dans lesquelles nous pouvons distinguer les eaux ménagères comme l'eau de lessive, les eaux résiduaires industrielles et les eaux-vannes.

Pour l'évacuation de ces eaux, les malikites ont contribué à l'élaboration de réglementations plus ou moins précises. D'après Ibn al-Rāmī (m. 734/1334), si Saḥnūn b. Saʿīd (m. 240/854) autorise le déversement dans la rue des eaux de pluie, en les laissant couler librement au sol, il interdit l'évacuation des eaux de lessive de cette manière(5).

Malgré cela, plusieurs cours de maisons à Kairouan ont été pourvues d'un trou sous les portes pour évacuer les eaux de lessive dans la rue. Ibn al-Rāmī a dénoncé la technique au cadi de Tunis. Celui-ci prévient les propriétaires des maisons et punit un contrevenant(6). Un autre fonctionnaire, le *muḥtasib* de Kairouan, Muḥammad b. Muḥammad b. Jālid al-Qaysī (m. 317/929) emprisonne temporairement l'*imām* de la Grande Mosquée de Kairouan, Muḥammad b. Zarqūn pour avoir déversé dans la rue les eaux de son puits puisées à la suite de la chute d'une souris dedans(7). Par ailleurs, Abū-l-Ḥasan al-Lajmī (m.

(4) Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Nawādir wa -l-ziyādāt*, éd. collective, Beyrouth, Dār al-Garb al-Islāmī, 1999, t. I, p. 90 ; al-Burzulī, *Ŷāmiʿ masāʾil al-aḥkām*, éd. M. al-Habib al-Hila, Beyrouth, Dār al-Garb al-Islāmī, 2002, t. I, p. 135-136.

(5) Ibn al-Rāmī, *al-Iʿlān bi-aḥkām al-bunyān,* éd. F. Ben Slimane, Tunis, 1999, p. 144-145.

(6) *Id.*, p. 144-145; R. Brunschvig, « Urbanisme médiéval et droit musulman », *Revue des études islamiques* XV (1947), p. 127-155, p. 145.

(7) *Biographies aghlabides extraites des Madārik du cadi ʿIyāḍ,* éd. M. Talbi, Tunis, 1968, p. 378; Ibn Nāŷī, *Maʿālim al-īmān*, éd. M. Madur, Égypte-Tunisie, 1972, t. III, p.10. Voir aussi al-Wanšarīsī (*al-Miʿyār al-muʿrib*, éd. sous la direction de M. Haji, Beyrouth, Dār al-Garb al-Islāmī, 1981, t. VIII, p. 285) où une *fatwā* nous informe qu'un propriétaire d'une maison s'est disputé avec un locataire qui refusait de retirer un chat tombé dans la citerne. Voir un autre exemple dans al-Burzulī, *op. cit.*, t. I, p. 137, 138.

478/1085) assimile un tel délit à un péché(8).

Le rejet des eaux dans la rue, peut provoquer la glissade des passants. Al-Qaṣrī interroge Yaḥyā b. ˤUmar (m. 289/901) sur la responsabilité de celui qui déverse l'eau devant sa maison ou sa boutique, et provoque la glissade de la monture ou du passant. Dans sa réponse, Yaḥyā b. ˤUmar, en accord avec ˤAbd al-Raḥmān b. al-Qāsim (m. 191/806), fait la distinction entre « l'aspersion légère » et «l'aspersion abondante »(9).

Les malikites estiment donc qu'il est obligatoire d'employer une canalisation, lorsqu'on évacue les eaux usées vers la rue.

Plusieurs termes ayant un rapport avec la canalisation sont à relever dans nos sources. Nous en citons *qanāt*, le plus fréquent ; *sāqiya*, non moins fréquent ; *maŷrā*; *sarab* ; *masīl* ; *qādūs* ; *unbūb* et *naqīr*(10). Ibn Manẓūr (m. 711/1311), vraisemblablement, fait la distinction entre *qanāt* qui signifie conduit souterrain(11) et *sāqiya* qu'il identifie à *nuhayr ṣagīr* ou ruisseau, seguia ou rigole

(8) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. IX, p. 69 ; voir aussi H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides (Xe-XIIe siècles)*, Paris, 1962, t. II, p. 602.

(9) Yaḥyā b. ˤUmar, *Aḥkām al-sūq*, éd. H. H. Abdelwaheb, Tunis, 1975, p. 94, 95 ; Ibn Farḥūn, *Tabṣira al-ḥukkām*, Égypte, 1884, t. II, p. 246; al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. II, p. 300, t. VI, p. 420. Pour comparer avec ce qui se passait dans la ville de Pompei en Italie, à l'époque romaine après la mise en place d'un aqueduc, signalons que Malissard rapporte qu'un flux d'eau continuel et sans cesse alimenté par le débit des fontaines, se déverse sur les pavés de la ville (A. Malissard, *Les Romains et l'eau*, Paris, 1994, p. 229).

(10) Yaḥyā b. ˤUmar (m. 289/901) parle de *majraŷ al-māˀ* (*Nawādir*, t. 11, p. 112). Pour ces différents termes, voir aussi Abū l-ˤArab, *Ṭabaqāt ˤulamāˀ Ifrīqiya wa-Tūnis*, éd. A. Chebbi et N. Hasan al-Yafi, Tunis, 1968, p. 146 ; al-Bakrī, *al-Masālik wa -l-mamālik*, éd. A. P. Van Leeuwen et A. ferré, Tunis, 1992, t. II, p. 701 ; *Biographies aghlabides,* p. 302; al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. B. al-Bakkouch, Beyrouth, Dār al-Garb al-Islāmī, 1983, t. I, p. 335; al-Ŷazinnāˀī, *Ŷanyu Zahrat al-ˀās*, Rabat, 1967, p. 71; Yāqūt al-Ḥamawī, *Muˤŷam al-buldān*, éd. F. Abd al-Aziz al-Jundi, Beyrouth, 1990, 1ère éd., t. II, p. 529; al-Burzulī, *op. cit*, t. IV, p. 164-165, 329; Ibn al-Rāmī, *op. cit*., p. 127, 128, 131, 145; al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. VIII, p. 38, 62-63, 399, 400, 410, 411 ; Ibn Manẓūr, *Lisān al-ˤarab*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1997, art. *saqā*, *qanā*, *saraba* ; R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes,* Beyrouth, 1981, art. *qanawa*, *nabba*; A. B. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Beyrouth, 1944, art. *ŷarā* ; *E. I*., 2, IV, *qanāt* (R E D), p. 551; voir aussi l'appendice.

(11) D'après Ibn Manẓūr (m. 711/1311), *qanāt* renvoie à canne. Dans la langue française, canal renvoie aussi au *canna* latin ou canne (voir *Le Grand Robert*, art. canal). Cela nous permet de constater que l'origine du terme *qanāt* est commune. En effet, elle provient de l'akkadien (voir H. Goblot, *Les qanats une technique d'acquisition de l'eau*, Paris, 1979, p. 19).

d'irrigation non couverte.

Ce qui attire l'attention dans les ouvrages juridiques malikites, c'est que *qanāt* et *sāqiya* sont généralement synonymes(12). Dans une *fatwā*, le cadi Abū l-Qāsim b. Zaytūn (m. 690/1291) emploie ces deux termes pour exprimer la canalisation de l'évacuation des eaux usées(13). Dans une autre *fatwā*, Ibn Abī al-Dunyā (m.684/1285) parle de *sāqiyat ḥammām* ou canalisation de bain(14), alors qu'Ibn Rušd (m. 520/1126) parle de *qanāt al-rayy* ou seguia ou rigole d'irrigation(15). Cela nous permet de constater que *qanāt,* ainsi que *sāqiya,* en Occident musulman, peuvent être souterraines ou non. Elles peuvent aussi servir à l'irrigation ou à la distribution des eaux de boisson, ou à l'évacuation des eaux usées. *Qanāt* est employé aussi pour désigner le tuyau de la gouttière. On la rencontre aussi lorsque le cadi al-Nuˁmān (m. 363 /974) et al-Bakrī (m. 487/1094) parlent de l'aqueduc de Carthage(16). Ibn Rušd emploie, d'un autre côté, le terme *sarab li-l-dār al-ŷadīda* (*qanāt* de la nouvelle maison)(17). Il parle

(12) Pourtant, la distinction entre ces deux termes ne semble pas être parfois totalement absente, dans *Nawādir*, voir par exemple t.XI, p. 16.

(13) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. VIII, p. 411.

(14) Al-Burzulī, *op. cit*, t. IV, p. 329; Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. VIII, p. 410. Dans *Nawādir*, Aṣbag b. al-Faraŷ (m. 225/839) parle de *sāqiyat mirḥāḍ* (canal de cloaque) ; le même terme est retrouvé dans al-Burzulī, *op. cit*, t. IV, p. 122, 329. Cadi ˁIyāḍ, (*Biographies op. cit.*, p. 302) rapporte que l'émir Ibn al-Aglab a muni les citernes de Sousse d'une *sāqiya* qui mène les eaux de l'extérieur de la ville.

(15) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. VIII, p. 400.

(16) Cadi al-Nuˁmān, *al-Maŷālis wa-l-musāyarāt*, éd. H. Fkih, B. Chabbouh, M. Yalawi, Tunis, 1978, p. 332; al-Bakrī, *op. cit.*, t. II, p. 703. C'est ainsi que les chroniqueurs arabes appellent également l'aqueduc romain à Cordoue (A. Arjona Castro, « Aproximacion al urbanismo de la Cordoba musulmana a la luz de las recientes excavaciones arqueologicas », *Boletin de la Real Academia de Cordoba de ciencias y Bellas Letras y Nobles Artes*, LXIV-125 (1993), p. 85-98, p. 88). Rappelons aussi que Madrid signifie le lieu des *madjira*, et les *madjira* sont des *qanāt*/s (Goblot, *Les qanats*, p. 22). Seulement, il est prouvé que ces *qanats* sont construites à la fin du Moyen Âge ou à l'époque moderne.

(17) Al-Burzulī, *op. cit*, t. 4, p. 417; Ibn Rušd (m.520/1126) parle aussi de *maṭāhir gayr musarraba* ou *maṭāhir* dépourvues de *qanāt. Maṭāhir* (pluriel de *miṭhara*) est une pièce où on se lave (Saḥnūn b. Saīˁd, *Mudawwana*, Egypte, 1905, t. I, p. 15 ; Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla*, Beyrouth, Dār Ṣādir, s.d., p. 225 ; Ibn Manẓūr, *Lisān* , art. *ṭahara*). C'est l'ancêtre de la salle de bain actuelle. D'ailleurs, ce terme est encore employé par exemple à Sfax (Tunisie). En essayant de reconstituer l'historique des établissements de l'hygiène corporelle en Tunisie, A. Mahjoubi confirme l'idée relative à la fréquence des salles de bain chez les citadins de

aussi de *sarab mirḥāḍ* terme qui désigne en gros *qanāt* d'un cloaque[18]. Signalons, d'autre part, que *sarab* et *qanāt* sont mentionnés dans la *Mudawwana*[19].

Évolution des canalisations au Moyen Âge

Le texte d'Abū -l-ˁArab (m. 333/944) peut être considéré comme l'un des plus anciens documents où se trouve mentionnée la *qanāt* à Kairouan. En passant juste devant la maison du cadi Abū Muḥriz, Ismāˁīl b. Rabāḥ (m. 212/827) aperçoit sur la surface de la *qanāt* un papier sur lequel est inscrite l'une des épithètes d'Allāh. Aussitôt, il descend dans la *qanāt,* s'enfonce [20] jusqu'au niveau de la cuisse et prend le papier. Puis il cherche une issue pour en sortir[21].

Ce texte nous fournit des informations importantes sur les canalisations d'évacuation des eaux usées à Kairouan au II ^{e}/VIII^{e} siècle. Ces canalisations sont découvertes, même dans la rue où habite le cadi, à savoir *Zuqāq* Ibn Dīnār.

---

l'époque pré-romaine. À l'époque romaine, ajoute-t- il, les thermes ont contribué à rendre rares les bains privés. Le souci de l'hygiène, à cette époque, faisait partie du domaine de la vie publique. « Il en fût ainsi après la conquête arabe » vu l'importance des *ḥammāms*. Ce n'est qu'à partir du milieu du XX^{e} siècle, que « la salle de bain avait, de nouveau, commencé à se généraliser dans les demeures tunisiennes et à supplanter les *ḥammāms* » (*Villes et structures urbaines de la province romaine d'Afrique*, Tunis, Centre de Publication Universitaire, 2000, p.115, 121-122). Ce schéma, à notre avis, ne tient pas compte de la *miṭhara* dans la demeure musulmane. Nous pensons que celle-là et le *ḥammām* ont joué simultanément un rôle important dans l'hygiène du corps du musulman en Ifriqiya et même dans le monde musulman, puisque la *miṭhara* est connue aussi bien en Occident musulman qu'en Orient musulman. Voir aussi Muḥammad al-Anṣārī qui parle au IX ^{e}/XV ^{e} siècle de *ḥammām/s* à l'intérieur des maisons de Ceuta (*Ijtiṣār al-ajbār*, publié et traduit par É. Lévi-Provençal, *Hespéris*, XII (1931), p. 145-176, p. 158).

(18) Ibn Manẓūr (*Lisān,* t. III, p. 270, art *saraba*) l'explique par *qanāt* d'irrigation, alors que Dozy (*op. cit*., t. I, p. 644, art *saraba*) écrit *sarb* et l'explique par conduit d'eau, cloaque, chemin souterrain.

(19) *Mudawwana*, t. XI, p. 414, t. XV, p. 193, t. XVI, p. 454.

(20) Ici, l'auteur emploie le terme *sāja* qui signifie s'enfoncer dans quelque chose de mou (B. Kazimirski, *op. cit.*, art. *sāja*, t. I, p 1174).

(21) Abū -l-ˁArab, *op. cit*., p. 148 ; al-Mālikī, *op. cit*., t. I, p. 335. Un autre texte plus ancien, cité par al-Masˁūdī (m. 345/956), concerne les *qunā* (canaux) et les *birak* (bassins) érigés par le calife Hišām b. ˁAbd al-Malik (r. 105-125/724-750) sur la route de La Mecque (*Murūŷ al-ḏahab*, éd. Ch. Pellat, Beyrouth, 1973, t. IV, p. 41).

Ici, nous sommes loin des égouts voûtés des villes romaines. A croire ce texte, on peut noter que les canalisations sont assez profondes, puisque les eaux ont atteint le niveau de la cuisse d'Ibn Rabāḥ. Elles sont assez larges d'une manière qui permet la marche. Mais peut-on croire que des tranchées aussi profondes et aussi larges puissent exister dans la ville de Kairouan au II^{e}/VIII^{e} siècle ?

L'exagération d'Abū l-ˁArab est claire. Il a tout fait pour mettre en exergue la modestie et la piété d'Ibn Rabāḥ. Nous penchons pour dire qu'il s'agit là de rigoles peu profondes et semble-t-il non construites au niveau de la base, puisque les pieds de notre ascète se sont enfoncés dans la vase.

Pourtant, Saḥnūn (m. 240/854) parle dans une *fatwā* d'une *qanāt mabniya* ou canal construit. Mais le problème, c'est qu'il ne concerne pas la canalisation dans la rue. Il relie une maison à son cloaque(22). Quoiqu'il en soit, cette information nous apprend que les musulmans au III^{e}/IX^{e} employaient des canalisations construites et vraisemblablement fermées. Saḥnūn, dans une autre *fatwā*, parle de *qanāt taŷrī taḥta arbaˁ dūr* ou *qanāt* qui passe sous quatre maisons(23). Une telle *qanāt* ne peut être que construite, fermée et vraisemblablement longue. Nous supposons que les musulmans ont installé des *qanāt/s* semblables dans la rue. Al-Dabbāg rapporte que le cadi Ḥimās b. Marwān (m. 303/915) *kāna yaftaḥu al-qanāt* (ouvrait la *qanāt*)(24). Il est possible qu'il s'agit ici d'un regard d'égout; d'ailleurs, R. Brunschvig parle d'égouts collecteurs à Kairouan au haut Moyen Âge(25).

Une autre *fatwā* non moins pertinente nous renseigne sur la construction et la couverture d'une *qanāt* vraisemblablement à Cordoue. Muḥammad b. Zarb (m. 381/991), le cadi de Cordoue, a été interrogé sur une *qanāt makšūfa* (rigole découverte), dans une venelle praticable. Celle-ci s'est rétrécie à cause des constructions empiétant sur l'espace public. On procède alors à la couverture de

(22) *Nawādir,* t. XI, p. 109 ; Ibn al-Rāmī, *op. cit*., p. 142 ; voir aussi p. 133 où Ibn al-Qāsim (m.191/806), ainsi qu'Ibn al-Rāmī (m. 734/1334) parlent de la construction d'une *qanāt*.

(23) *Nawādir,* t. XI, p. 18 ; Ibn al-Rāmī, *op. cit*., p. 133; al-Burzulī, *op. cit*., t. 4, p. 449. Al-Burzulī rapporte qu'Ibn Ḥadīr parle aussi de *qanāt madfūna taḥta dūr qawm* ou *qanāt* enfouie sous des maisons de gens/d'un clan (al-Burzulī, *op. cit*., t. 4, p. 414).

(24) Ibn Nāŷī, *op. cit*, t. II, p. 324.

(25) R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, Paris, 1940, t. I, p. 374 note 1 ; *id*., *art. cit*, p. 145 note 2. Quant à H. R. Idris, il hésite entre rigole et égout lorsqu'il parle des canalisations de Tunis au VI^{e}/XII^{e} siècle (*op. cit*., t. II, p. 432), sachant que le terme égout renvoie généralement à conduite étanche et souterraine.

la *qanāt*[26].

Nous ne savons pas si ces données relatives à l'Occident musulman avant le V^{e}/XI^{e} siècle, suffisent pour parler de l'existence de canalisations souterraines destinées à l'évacuation des eaux usées. D'ailleurs, l'exemple de la couverture de la *qanāt* à Cordoue, semble intervenir dans un contexte particulier, visant à faciliter la circulation[27], ce qui nous permet de supposer qu'il ne fait pas la règle. Al-Wanšarīsī nous informe encore que le résultat de cette entreprise était fâcheux. L'eau n'y passe plus. Une flaque se forme. Les montures et même les passants y tombent. Cela provient, semble-t-il, de l'exiguïté de la *qanāt*[28] et de l'inexpérience des musulmans en ce domaine. Mais cela ne veut pas dire qu'ils l'ignoraient totalement. L'archéologie a prouvé l'existence de réseaux de drainage souterrains datant de la période médiévale à Cordoue, Tolède, Séville, Lérida et Murcie[29].

Pour le Maghreb, nous citons les exemples de Ceuta et de Fès. Un riche contrevenant, appelé ˁAbd al-Salām, parle d'un projet de couverture d'un canal d'irrigation (*sarab taḥta al-arḍ*) à Ceuta au V^{e}/XI^{e} siècle, pour éviter l'endommagement de la rue et la nuisance aux passants[30]. Quant à Fès, elle possède « depuis longtemps », peut être depuis l'époque almoravide, un double réseau souterrain : un réseau haut pour les eaux propres, un réseau bas pour les

(26) Al-Wanšarīsī, *op. cit.,* t. IX, p. 61-62; voir aussi al-Burzulī, *op. cit*., t. IV, p. 136-137.

(27) Dans une *fatwā* attribuée à Abū ˁAbdallāh al-Māzarī (m. 536/1141), les canaux dans les rues de Tunis rendaient la circulation difficile (Idris, *op. cit.,* t., II, p. 432).

(28) Selon Pline, la largeur de la *Cloaca Maxima* à Rome est grande de telle sorte qu'on peut y faire passer une charrette largement chargée de foin (Malissard, *op. cit*., p. 233). Les égouts des grandes rues de la Carthage romaine, étaient tellement étendus qu'on pouvait s'y promener à l'aise (G. Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, 1959, p. 210) ; alors que la hauteur des égouts de Timgad atteint 0,80 m. à 1 m. sur 0,40 m. de largeur (Malissard, *op. cit.,* p. 231).

(29) F. Castro Vidal, « Agua y urbanismo: evacuación de aguas en *fatwā*-s de al-Andalus y el Norte de Africa » dans P. Cressier, M. Fierro et J.-P. Van Staëvel (éds), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Casa de Velázquez-C.S.I.C., Madrid, 2000, p. 101-123, p. 113-114.

(30) Cadi ˁIyāḍ et son fils Muḥammad, *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām*, éd. M. b. Sharifa, Beyrouth, 1997, 2^{e} éd., p. 109-110. Ce livre est traduit et commenté en espagnol par D. Serrano, *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām (La actuación de los jueces en los procesos judiciales)*, C.S.I.C., Madrid, 1998, p. 247.

eaux usées[31]. Leur entretien est assuré par des employés appelés *qanawiyyūn* ou *qawādsiyya* placés sous l'autorité d'un *amīn al-māʾ al-ḥlū* (inspecteur d'eau douce/potable) et d'un *amīn al-māʾ al-muḍāf* (inspecteur d'eau qui n'est plus à l'état de nature)[32].

Pour l'époque hafside, al-Burzulī (m. 841/1438) nous informe qu'un homme aménage dans la rue une *sāqiya* souterraine renforcée au-dessus par la construction (*sāqiya tamšī taḥt al-arḍ wa-yadʿamuhā min fawq bi-l-bunyān*)[33].

Nous ne savons pas si toutes ces données, suffisent pour parler d'une évolution du réseau d'évacuation des eaux usées dans certaines villes de l'Occident musulman. Si au IIᵉ/VIIIᵉ siècle, les sources parlent de rigoles à ciel ouvert à Kairouan, elles mentionnent au IIIᵉ/IXᵉ siècle *qanāt mabniya* ou *qanāt* construite et vraisemblablement fermée. Au IVᵉ/Xᵉ siècle, en al-Andalus notamment à Cordoue, les sources parlent expressément de *qanāt makšūfa* (rigole à ciel ouvert) et de *qanāt mugaṭṭāt* (*qanāt* couverte), ce qui est confirmée par l'archéologie.

Bien que l'exemple de Fès soit le plus connu au Maghreb, et bien que l'expérience de quelques villes d'al-Andalus en ce domaine soit prouvée, nous pouvons dire que les musulmans ont connu deux systèmes d'évacuation des eaux usées : un système primitif, celui des rigoles et un système moins important, celui des égouts souterrains. D'ailleurs, même les villes romaines connaissaient ces deux systèmes[34], malgré l'importance des égouts souterrains.

(31) *E. I.*, 2, V, *Māʾ*, VII Afrique du Nord et Espagne musulmane, (RED), p.883 ; A. al-Hajjami, « Fès, labyrinthes souterrains des voies d'eau », dans *L'eau et le Maghreb*, P.N.U.D., Milan,1988, p. 115-121, p. 115-116 ; J. Chahed, « Techniques et pratiques de l'assainissement urbain », *al-Madār* (1993), Tunis, nº 1, nº spécial, p. 88-94, p. 88.

(32) I. S. Allouche, « Un plan des canalisations de Fès au temps de Mawlāy Ismail d'après un texte inédit, avec une étude succincte sur la corporation des Kwādsiya », *Hespéris* XVIII (1934), p. 49-63, p. 53 ; *E. I.,* 2, V, *Mā ʾ*, VII Afrique, *op. cit*., p. 883.

(33) Al-Burzulī, *Ŷāmiʿ masāʾil al-aḥkām*, manuscrit de la bibliothèque nationale de Tunis, nº 4851, t. II, fº 291a. Dans le texte édité (t. 4, p. 383), nous lisons *sāqiya tamšī taḥta al-arḍ wa-yadʿamuhā min fawq bi-l-turāb* (*sāqiya* souterraine renforcée au-dessus par le sable).

(34) Quelques villes romaines n'ont pas d'égouts voûtés. D'ailleurs, même dans les villes romaines munies de ces installations, il y a certains quartiers qui n'en ont pas. L'exemple de Rome est révélateur (Malissard, *op.cit*., p. 238-239).

II- Problèmes engendrés par les canalisations et cloaques

Problèmes engendrés par les canalisations

Une *fatwā* attribuée à Abū l-Qāsim b. Abī Firās al-Qarawī révèle que l'installation des *qanāt/s* dans la rue se faisait généralement aux frais des résidants de cette rue. Quelqu'un, voulant raccorder sa maison à une canalisation, a été empêché par les usagers. Le juriste estime qu'il est possible de le lui permettre, à condition qu'il contribue aux frais de l'installation de cette canalisation(35). C'est que, semble-t-il, les autorités n'interviennent pas dans de telles entreprises(36), du moins en ce qui concerne les rues qui font partie du domaine privé.

D'autres problèmes relatifs à la *qanāt* peuvent être soulevés. L'un concerne la légitimité de creuser des rigoles dans la rue qui est une propriété commune; l'autre se rattache à l'emplacement des rigoles dans la rue: si c'est au milieu de celle-ci ou sur ses bords.

Dans le texte d'Abū l-ʿArab cité plus haut, nous lisons *qanāt taŷrī bayna yaday dār al-qāḍī*, c'est à dire qu'elle passe tout près de la maison du cadi. Al-Burzulī, de son côté, nous informe qu'un habitant aménage dans la rue une *sāqiya* qu'il couvre. « La grande partie » de cette *sāqiya* « se trouve à proximité du mur de son jardin dans son *fināʾ* (37), ce qui est plus facile que de creuser au milieu de la rue »(38). A partir de ces exemples, on peut supposer que les rigoles se trouvaient généralement sur les bords de la rue et non pas au milieu(39).

---

(35) Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p. 131, 133.

(36) Pour parer à cette absence, les citoyens riches et les princes dotent leur cité d'institutions *waqf*, biens de mainmorte (H. Ferhat, *Sabta des origines au XVe siècle*, Rabat, 1993, p. 411-412).

(37) *Fināʾ* signifie l'espace adjacent à la maison et sur lequel le propriétaire de celle-ci possède un droit d'usage préférentiel (Brunschvig, *art. cit*, p. 131, 133 ; J.-P. Van Staëvel, *Droit malikite et habitat à Tunis au XIVe siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques, d'après le texte du maître maçon Ibn al-Rāmī*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2008, p. 356-357).

(38) Al-Burzulī, *op. cit.,* t. 4, p. 383-384.

(39) Cette hypothèse peut être valable pour les rues étroites sillonnées de rigoles. Si les Romains utilisaient la charrette pour le transport, les musulmans utilisaient les montures qui, une fois chargées des deux côtés, ne pouvaient pas circuler dans des rues dont le milieu est creusé. Il était donc plus pratique que les rigoles soient aménagées sur les bords.

Les juristes malikites se sont opposés quant à la légitimité d'aménager une *qanāt* dans la rue et à propos de la prescription acquisitive sur celle-ci après l'installation de la *qanāt*. Si Aṣbag b. al-Faraŷ (m. 225/839) autorise l'installation d'une *qanāt* dans une rue large(40), Ibn Baqī b. Majlad s'y oppose(41). Ici, nous nous demandons si la discussion d'une telle question ne dépasse pas le cadre de la théorie, puisqu'on ne peut pas en général se passer de la *qanāt*.

De la *qanāt* ou canalisation secondaire, les eaux usées se dirigent vers *al-umm* ou canal collecteur; et de là vers le *jandaq*(42) (large rigole à ciel ouvert) (43). Dans une *fatwā*, nous lisons que les *ummahāt al-qadīma* de Kairouan ou les anciens canaux collecteurs ou, vraisemblablement, les égouts collecteurs selon R. Brunschvig, étaient en ruine et dont on ne se servait plus à l'époque hafside(44). Ce qui revient à dire que la dévastation de cette ville après l'arrivée hilalienne a été accompagnée de la ruine de ses canaux(45). Le rapport entre la sécurité et l'évolution de l'état des infrastructures d'assainissement est organique. Ces éléments ont, évidemment, des retombées sur l'évolution de la

(40) Al-Burzulī, *op. cit.*, t. 4, p. 383.

(41) *Id.*, t. 4, p. 414. Il est difficile de savoir s'il s'agit, ici, d'Aḥmad b. Baqī (m. 324/936) le cadi de Cordoue, ou de son fils ˁAbd al-Raḥmān (m. 366/976). Pourtant, nous penchons pour le second.

(42) *Nawādir,* t. XI, p. 18 ; Ibn Farḥūn, *op. cit.*, t. II, p. 272 ; Ibn al-Rāmī, *op. cit*., p. 129. De son côté, al-Lajmī (m.478/1085) parle de l'écoulement des eaux usées de la *qanāt al-zuqāq* (*qanāt* de la venelle), vers la *qanāt al-šāriˁ* (*qanāt* de l'avenue) (Ibn al-Rāmī, *op. cit*., p. 130).

(43) À Tunis, le *jandaq* déverse ses eaux dans le lac de Tunis (Brunschvig, *op. cit*., t. I , p. 354). Pour l'origine du terme *jandaq* voir *E. I*., 2, IV, *khandaq*, W. Montgomery Watt, p. 1052. Pour l'Alexandrie, une *fatwā* attribuée à Mālik b. Anas (m. 179/795) nous informe que les eaux du golfe d'Alexandrie étaient souillées par les *marāḥīḍ* (plur. de *mirḥāḍ* ou égout) qui y déversent les eaux-vannes (Ibn Rušd, *al-Bayān wa-l-taḥṣīl*, éd. A. al-Habbabi, Beyrouth, Dār al-Garb al-Islāmī, 1985, t. I, p. 134-135). Voir un autre exemple dans al-Burzulī, *op. cit*, t. 4, p. 414.

(44) Al-Burzulī, *op. cit*., t. IV, p. 329; al-Wanšarīsī, *op. cit.,* t. VIII, p. 280, 410-411. Signalons qu'*umm*, dans cette signification, est absente aussi bien chez R. Dozy que chez A. B. Kazimirski. Quant à Ibn Manẓūr, il rapporte que les Arabes appellent *umm* « toute chose dont dépend ce qui l'entoure » (*Lisān,* art. *amama,* t. I, p. 112).

(45) D'un autre côté, M. Talbi constate que la ruine de Kairouan a été accompagnée de la ruine de ses puits (*al-bīˀa al-latī anšaˀat Saḥnūn*…), dans *idem*, *Études d'histoire ifriqiyenne*, Tunis, 1982, p. 91-164, p. 135; voir aussi al-Burzulī, *op. cit*., t. IV, p. 441-442; Ibn Nāŷī, *op. cit*., t. I, p. 15).

vie urbaine.

L'écoulement des eaux usées dans la *qanāt* est fonction de plusieurs facteurs comme la nature du sol sur lequel est installée la *qanāt*. Si le sol, nous dit Ibn al-Rāmī (m. 734/1334) est en pente, les eaux s'écoulent facilement; si le sol est plat, l'écoulement des eaux est difficile(46). De là se pose le problème de l'obstruction de la *qanāt*. Ce problème a été posé avec acuité dans les sources malikites, puisque la *qanāt* fait partie du domaine à usage collectif. Parfois, si l'un des usagers accepte de contribuer au curage de la *qanāt*, l'autre s'y oppose(47). Pire encore, les juristes malikites ont beaucoup polémiqué à propos de ce problème. Saḥnūn propose que le propriétaire de la première maison procède au curage de la *qanāt* de sa maison, puis aide le propriétaire de la seconde maison à cette tâche, ensuite ceux-ci aident le troisième, ainsi de suite(48). Yaḥyā b. ʿUmar (m. 289/901) opte pour obliger celui dont la *qanāt* est bouchée à la curer, afin de permettre l'écoulement des eaux de son voisin(49). De son côté, al-Lajmī (m. 478/1085), réfute ces deux points de vue, puisqu'ils ne tiennent pas compte de la contribution des habitants des *durūb*(50) et des *zunuq* (plur. de *zanqa*: rue étroite) au curage de la *qanāt* de l'avenue(51). Autrement dit, si Saḥnūn et surtout Ibn ʿUmar optent pour une solution fragmentaire basée sur l'intérêt privé direct, al-Lajmī a le mérite d'avoir une vue d'ensemble qui tient compte de l'intérêt public(52).

---

(46) Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p. 130.

(47) Ibn Farḥūn, *op. cit.*, t. II, p. 272.

(48) *Nawādir,* t. XI, p. 18.

(49) Ibn Farḥūn, *op. cit.*, t. II, p. 272 ; Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p. 129. Signalons, d'autre part, que Yaḥyā b. ʿUmar fait la différence entre le curage de la *qanāt* des eaux pluviales et celui de la *qanāt* des eaux usées, ce qui veut dire que les musulmans au IIIe / IXe siècle employaient deux sortes de canalisations: l'une pour les eaux de pluie, l'autre pour les eaux usées. L'exemple de Fès est déjà cité, voir aussi al-Idrīsī, *Le Maghreb au 12e siècle après J-C. (6 e siècle de l'hégire)*, texte établi et traduit en français d'après *Nuzhat al-muštāq* par Mahamad Hadj-Sadok, Publisud, Paris, 1983, p. 94. Pour al-Andalus au IVe/Xe siècle, voir al-Burzulī, éd. t. IV, p. 414. Voir aussi Vidal Castro, *art. cit.*, p. 122.

(50) *Durūb*, plur. de *darb* : rue étroite avec une issue ou deux qu'on peut fermer par une porte extérieure.

(51) Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p. 130.

(52) Ibn al-Rāmī (*op. cit.*, p. 131) fournit d'autres détails qui permettent de se prononcer plus facilement sur la question de l'obstruction de la *qanāt*. Ces détails prennent en considération l'endroit exact de l'obstruction de la *qanāt*, c'est à dire au début de celle-ci ou à son bout.

Ajoutons que le propriétaire de la maison cure parfois lui-même sa *qanāt* ou vidange son cloaque, comme le cas du cadi Ḥimās b. Marwān (m. 303/915) qui le fait. Cependant, certains indices nous révèlent l'existence d'une catégorie professionnelle chargée de telles tâches. L'exemple de Fès est déjà mentionné. Pour Kairouan, Saḥnūn a été interrogé si les usagers d'une *qanāt* obstruée, partagent les frais de son curage(53). Pour al-Andalus, Ibn ˁAbdūn parle des *kannāfūn* (cureurs) qui auraient dû employer des récipients étanches du genre *kūb* -au lieu des *qifaf*(54)- lors du vidange des cloaques, afin de ne pas nuire aux passants dans la rue(55).

Bien que l'usage de la *qanāt* soit collectif, l'esprit individualiste prime dans le mode de sa propriété. Autrement dit, certains malikites ne considèrent pas la *qanāt* comme faisant partie du domaine public.

Une question s'impose ici. Les détails, aussi subtils soient – ils, relatifs au curage de la *qanāt*, la complexité des juridictions aidant(56), nous permettent- ils encore d'identifier la *qanāt* à une simple rigole ouverte ? Nous penchons pour dire que cette donnée contribue à confirmer l'existence d'un certain nombre de *qanāt*/s sous forme de canaux fermés. Ce genre de canalisation n'est pas seulement connu en al-Andalus et à Fès à l'époque médiévale. D'autres villes, comme Kairouan et la Tunis hafside ont vraisemblablement connu, du moins dans certains quartiers, de telles installations(57).

Un autre problème non moins important concerne la *qanāt* qui traverse un

---

D'ailleurs, Ibn al-Rāmī, dans ces subtilités, s'est inspiré de la *Mustajraŷa*, recueil juridique compilé par l'andalou Muḥammad b. Aḥmad al-ˁUtbī (m. 255/869).

(53) *Nawādir,* t. XI, p. 18.

(54) Couffin de sparterie pour les travaux de vidange.

(55) *Trois traités andalous de ḥisba*, éd. É. Lévi-Provençal, Le Caire, 1955, p. 37-38 ; voir aussi al-Saqaṭī, *Kitāb fī ādāb al-ḥisba*, éd. G. S. Colin et É. Lévi-Provençal, Publications des Hautes Études Marocaines, t. XXI, Paris, 1931, p. 67. Pour l'Orient islamique, al-Ŷāḥiẓ, dans ses *Bujalāˀ*, fait allusion à cette catégorie (voir S. Fahmi, *al-ˁĀmma fī Bagdād fī l-qarnayn al-ṯāliṯ wa-l-rābiˁ li-l-hiŷra*, Beyrouth, 1993, p. 361).

(56) D'autres problèmes sont soulevés à propos de l'effondrement d'une *qanāt*, particulièrement quand l'un des associés refuse de contribuer à sa restauration (Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p. 133).

(57) Il est possible que ces installations à la Tunis hafside concernent particulièrement la ville centrale ou médina, et non ses faubourgs; voir la *fatwā* attribuée à Ibn ˁAbd al-Rafīˁ (m. 733/1333) dans Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p. 145.

fond voisin[58]. Ici, le consentement du voisin est nécessaire[59], ce qui confirme l'option du malikisme pour donner la priorité à l'intérêt privé aux dépens de l'intérêt public. Une *qanāt* étrangère, non déclarée, et découverte dans une maison qu'on vient d'acheter, constitue un *ˁayb* ou vice rédhibitoire de la vente[60]. Cette donnée permet à R. Brunschvig de constater l'absence de servitude légale d'égout dans la doctrine malikite[61].

Ces données ont poussé également certains citadins à louer une *qanāt*[62] ou à en faire don[63], ou même à la habousser (la constituer en bien de mainmorte)[64]. Elles nous permettent aussi de constater que les canalisations dans certaines rues de la ville de l'Occident musulman médiéval faisaient partie du domaine privé.

Pour démontrer la sensibilité de la situation de certains citadins musulmans qui touche aux canalisations, et la difficulté qu'ils rencontrent quant à la possibilité d'avoir droit à l'évacuation des eaux usées[65], nous citons les exemples suivants.

Al-Burzulī (m. 841/1438) note que les habitants du *darb* al-Naššār à Bāb Swīqa, banlieue nord de la Tunis hafside, ont acheté un lopin de terre pour y aménager un cloaque à ciel ouvert vu que le niveau de la *sāqiya* de leurs maisons s'est élevé. Cette entreprise a porté préjudice aux voisins et aux passants et nécessité l'intervention du cadi de la communauté de Tunis[66]. Abū l-Qāsim al-Gubrīnī (m. 772/1370), le maître d'al- Burzulī, est interrogé sur une

(58) Ibn Abī Zayd (m. 386/996) s'est opposé à l'avis de Muḥammad b. ˁAbdūs (m. 260/873) relatif à la *qanāt* qui traverse la maison d'un voisin. Celui-ci veut surélever le niveau de sa maison, ce qui nuit à la *qanāt* (*Nawādir* , t. XI, p. 111-112; Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p. 143).

(59) *Mudawwana,* t. XV, p. 192-193 ; Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p. 134 ; al- Wanšarīsī, *op. cit.,* t. VIII, p. 398.

(60) Al-Burzulī, *op. cit.*, t. IV, p. 164; *Fatāwā al-Māzarī*, rassemblées et éditées par T. al-Maˁmuri, Tunis, 1994, p. 310-311; voir aussi Brunschvig, *art. cit,* p. 145.

(61) Brunschvig, *art. cité,* p. 145, voir aussi p. 144 note 2.

(62) *Mudawwana*, t. XI, p. 414.

(63) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. III, p. 302.

(64) *Id.*, t. VIII, p. 411.

(65) De tels problèmes, constituant un vrai casse-tête pour certains citadins, ne semblent être résolus à leurs yeux que dans l'au-delà. On attribue au Prophète d'avoir dit dans un *ḥadīṯ* que ceux qui iront au paradis n'auront ni urines ni déchets (cité par Muslim, D ramī, Aḥmad b. Ḥanbal, voir sa traduction dans Kazimirski, *op. cit.*, t. II, p. 220, art. *ˁaraḍa*).

(66) Al-Burzulī, *op. cit.*, t. 4, p. 390.

maison en ruine (*dār jariba*)[67], achetée et annexée à une *zāwiya* (marabout). Les visiteurs de cette dernière fréquentent les latrines de cette maison ce qui a nécessité le curage fréquent du cloaque. Les voisins, souffrant des mauvaises odeurs, fuient de leurs maisons endommagées par l'humidité, pour des périodes pouvant atteindre jusqu'à une semaine[68].

À proximité d'une *sāqiya muḥabbasa* (rigole haboussée), un tanneur installe une *qanāt* qui part de sa maison. Afin d'avoir la permission de la raccorder à la *sāqiya*, il s'est engagé à curer *al-umm* (canal collecteur), dans le cas où celui-ci est bouché[69].

Un autre transforme des décombres en *ŷawābī* (bassins) pour laver les peaux et la laine. Il installe une *sāqiya* qu'il raccorde à celle d'autres maisons, qui traverse la muraille de la ville. L'un des habitants du quartier s'est opposé au blanchisseur. Pour remédier à la situation, celui-ci décide de habousser (constituer en bien de mainmorte) la moitié de son lavoir au profit de la muraille de la ville, déjà ruinée. Interrogé sur cette affaire, Muḥammad b. ˁArafa (m. 803/1401) répond qu'on ne peut pas le lui interdire puisque les normes de l'école (malikite) et celles des sources du droit l'exigent (*al-qawāˁid al-maḏhabiyya wa-l-uṣūliyya taqtaḍī ḏālika*)[70].

Cette *fatwā* concerne Kairouan à l'époque hafside. D'ailleurs al-Burzulī, dans une *fatwā* semblable, relate que le blanchisseur recourt à une autre solution, en vue de faire sortir sa *qanāt* de la muraille de Kairouan. Il précise qu'il ne « l'a déclarée qu'après l'avoir construite en clandestinité », d'autant plus qu'il est un homme puissant[71]. Lors des entreprises de construction illégales, profiter de l'inattention des autorités et abuser de son pouvoir[72] sont

(67) L'éditeur du *Ŷāmiˁ* d'al-Burzulī (*op. cit*., t. 4, p. 404) a lu *dār bi-Ŷirba* (maison à Djerba).

(68) Al-Burzulī, *op. cit*., t. 4, p. 404-405.

(69) *Fatwā* attribuée à Abū l-Qāsim b. Zaytūn (m. 691/1291) (al-Burzulī, *op. cit*., t. 4, p. 442; al-Wanšarīsī, *op. cit*., t. VIII, p. 280, 410-411).

(70) Al-Burzulī, *op. cit*, t. IV, p. 406, 413; al-Wanšarīsī, *op. cit*., t. VIII, p. 280. Dans cette *fatwā* mentionnée par al-Wanšarīsī , nous relevons un blanc qu'on peut corriger par le texte d'al-Burzulī: *in taṭawaˁa bānī (*non *bi–ˀanna) al-gassāla bimā ḏakara limā ḏakara ˀarāˀan lā yumnaˁa min ḏālika wa-l-qawāˁid al-maḏhabiyya*.

(71) Al-Burzulī, *op. cit*, t. 4, p. 413.

(72) À propos d'abus de pouvoir, voir aussi l'exemple du ceutien ˁAbd al-Salām qui, profitant des faveurs du prince de Ceuta, al-Bargawāṭī, endommage la rue par le creusement d'un canal d'irrigation (Cadi ˁIyāḍ et son fils Muḥammad, *op. cit*, p. 109).

monnaie courante partout et à jamais.

Toutes ces données nous permettent de constater que le réseau de canalisation destiné à l'évacuation des eaux usées souffre de beaucoup de problèmes. C'est ce qui contribue à expliquer le recours dans certaines rues de la ville musulmane aux services des cloaques.

Les cloaques

Mirḥāḍ d'après Ibn Manẓūr (m. 711/1311) renvoie à *gasl* ou action de laver. C'est pour cela qu'on l'appelle *mugtasal* et *mutawaḍḍaʾ* ou lieu où on se lave(73). Elle signifie également *mawḍiʿ al-jalāʾ* ou latrines(74).

Dans les sources juridiques malikites, *mirḥāḍ* recouvre ces deux significations et plus fréquemment celle de latrines. Une troisième signification dans ces sources correspond à égout; une quatrième encore est relative au cloaque. Celui-ci est appelé aussi parfois *kanīf*. Ce terme, d'après Ibn Manẓūr, provient de *kanafa* qui signifie *satara*(75) (cacher, couvrir en se tenant à l'écart), ce qui correspond aux latrines, une signification qu'on retrouve aussi dans les sources malikites, d'où l'embarras du lecteur lorsqu'il s'y réfère.

Dans *la Mudawwana*, nous rencontrons les termes *kanīf*, *mirḥāḍ* et *biʾr al-mirḥāḍ*(76). Dans *al-Nawādir*, nous trouvons parfois le terme *biʾr* qui signifie cloaque(77); alors qu'al-Burzulī (m. 841/1438) en se référant à Ibn Sahl (m. 486/1093) cite le terme *ḥufrat mirḥāḍ*(78). Ibn al-Rāmī parle de *zabaṭāna* ou *zarbaṭāna* qui signifie latrines(79).

Le cloaque peut être creusé sur une propriété privée ou sur une propriété publique comme la rue. S'il est creusé sur une propriété privée, par exemple

(73) *Mutawaḍḍaʾ* signifie lieu des ablutions, comme il signifie latrines (Kazimirski, art. *waḍaʾa*). Voir aussi Vidal Castro, *art. cit*, p. 108.

(74) Ibn Manẓūr, *Lisān*, art. *raḥaḍa*.

(75) *Id.*, art. *kanafa.*

(76) *Mudawwana*, t. XI p. 508-509, t. XVI p. 445. *Nawādir* (t. XI p. 52) cite le terme *biʾr al-kanīf*

(77) *Nawādir*, t. XI p. 107, 109. Voir aussi *E. I.* 2, I, *Biʾr*, I Arabie ancienne, p. 1266 où J. Kraemer affirme que le terme *biʾr* « recouvre un concept beaucoup plus étendu que ce que nous entendons par notre puits ».

(78) Ce terme peut signifier cloaque comme il peut signifier latrines (al-Burzulī, *op. cit*, t. 4, p. 474-475). En parlant du cloaque, al-Jušanī emploie le terme *ḥafīr* (*Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya*, éd. M. Ibn Abi Chanab, Alger, 1914, p. 192).

(79) Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p.126; Dozy, *op. cit.*, t. I, p. 584, art. *zarbaṭa*.

dans le *finā*ˀ d'une maison ou dans sa *raqaba*(80). les malikites s'accordent sur la nécessité de l'aménager aussi loin que possible(81) du mur du voisin, de sa citerne, de son puits(82).

La contiguïté du cloaque est susceptible de provoquer une dangereuse humidité, ce qui occasionne un *wahan* ou faiblesse dans le mur du voisin. Pour que l'humidité n'atteigne pas le mur de son voisin, on procéde à la construction d'un second mur. Etant interrogé sur cette solution, Al-Sayūrī (m. 462/1067) estime qu'elle est insuffisante. Il justifie son point de vue par la possibilité de la réapparition du dommage « dans l'avenir »(83).

(80) *Nawādir*, t. XI p. 107. Ibn Abī Zayd, (*Nawādir*, *ibid*.) cite aussi *raqaba al-bi*ˀ*r* (*raqaba* du cloaque), *raqaba al-milk* (*raqaba* de la propriété). Ibn al-Rāmī (*op. cit*., p. 144) cite également *raqaba al- sāqiya* (*raqaba* de la seguia). R. Dozy (*op. cit*, art. *raqaba*, t. I, p. 546) explique *raqaba* par le droit de propriété, ce qui ne colle pas à *raqaba al-dār*. La dernière expression ne peut pas signifier la surface couverte de la maison, ce qui nous permet d'exclure la possibilité de l'existence de cloaques à l'intérieur des maisons des musulmans. D'ailleurs, la *fatwā* d'al-Māzarī (m.536/1141) (al-Burzulī, *op. cit*., t. 4, p. 374-375; al-Wanšarīsī, *op. cit*. t. VIII p. 457 ; *Fatāwā al-Māzarī…op. cit*. p. 217) peut laisser entendre la présence d'une telle possibilité. Ce juriste a été interrogé sur celui qui a acheté une maison, sachant qu'elle renferme le cloaque d'un voisin *dār* ˁ*alā anna fīhā mirḥāḍ al ŷār*. Deux lignes après, l'interrogateur mentionne que les matières fécales, après la vidange du cloaque, sont couvertes par le sable. Nous pensons qu'un lopin de terre dépend de cette maison sur lequel est creusé le cloaque. *Raqaba* signifie donc fonds, et *raqaba al-dār* signifie le terrain qui dépend directement de la maison, y compris l'espace sur lequel elle est bâtie et celui du jardin ; il fait partie de la propriété privée, contrairement au *finā*ˀ qui fait partie de l'espace public et sur lequel le propriétaire de la maison possède un droit d'usage préférentiel. *Raqaba* est cité aussi pour exprimer la pleine propriété et pour le distinguer de *finā*ˀ qui renvoie à l'usufruit.

(81) Au VIe siècle av. J.C., Solon s'était déjà intéressé à ce problème. « celui qui veut creuser un trou ou un fossé doit les installer à une distance de la propriété du voisin au moins égale à la profondeur qu'il leur donne » (G. Argoud, « Le problème de l'eau dans la Grèce antique », dans *L'eau et les hommes en Méditerranée*, Paris, 1987, p. 205-219, p. 215). Une subtilité semblable à celle-ci n'a pas été rencontrée dans nos sources juridiques.

(82) Ibn Rušd, *Bayān*, t. IX p. 263; Ibn al-Rāmī, *op. cit*. p. 170 ; voir aussi *Mudawwana*, t. XIV p. 529, t. XV p.197.

(83) *Nawādir*, t. 4, p. 40-41; al-Burzulī, *op. cit*., t. 4, p. 452-453. Dans cette *fatwā*, al-Sayūrī s'est fondé sur le principe de la prévention du dommage. Dans une autre *fatwā* semblable, il s'est fondé sur la supposition de l'apparition de la nuisance puisqu'il dit « dans le cas où (le cloaque) nuit » le voisin. Cette *fatwā* concerne une divergence entre le propriétaire du rez-de-chaussée qui veut creuser un cloaque, et le propriétaire d'un étage qui s'y oppose, sous

Yaḥyā b. Ibrāhīm b. Muzayn (m. 259/873) fait la différence entre le dommage qui reste inchangé comme l'ouverture de portes ou de lucarnes, et celui dont la nuisance va en s'accroissant comme celle du cloaque. Le premier ne peut pas être réparé[84]. Le second est toujours réparable même s'il a été causé depuis longtemps; ce qui revient à dire que l'effet de la servitude urbaine par long usage ne concerne pas le cloaque.

À propos du cloaque dans la rue, Saḥnūn autorise son creusement au niveau des *afniyat al-ṭuruq*[85]. Il précise aussi que cette fosse doit être juste sous les murs de la maison, de telle sorte que son empiétement sur la rue ne dépasse pas l'espace nécessaire pour y introduire une cruche, en cas de vidange[86].

Ibn Abī Zayd (m. 386/996), plus réaliste, autorise de creuser un cloaque dans une avenue, avec la possibilité de s'y étendre sur un espace qui équivaut à une coudée et demi soit 0,81 m[87]. Au sujet, du creusement d'un cloaque dans un *darb* ou dans une *rāʾiga* (ruelle bretelle qui se ramifie de l'avenue), les malikites estiment que le consentement des résidants est nécessaire[88]. Cela est plus plausible, si l'on rappelle que ces deux genres de rues se distinguent par leur exiguïté.

Le creusement de cloaques dans la rue nuit aux passants par leurs odeurs répugnantes, la difficulté de circuler dans la rue et le risque de chute dans ces fosses. Pour toutes ces raisons, les malikites estiment que leurs propriétaires doivent les couvrir et les dissimuler[89]. Mais leur couverture n'était pas toujours assurée, c'est ce qui explique la chute de certains passants dans ces fosses[90].

---

prétexte que cela provoque une humidité au niveau de la base du mur (al-Burzulī, *op. cit.*, t. 4, p. 406-407).

(84) Ibn Farḥūn, *op. cit.*, t. II, p. 257 ; al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. IX, p. 46-47.

(85) *Afniya* est le pluriel de *fināʾ*, voir supra note 37. *Al-ṭuruq* est le pluriel de *ṭarīq* qui signifie rue, chemin.

(86) *Nawādir*, t. XI p. 52 ; Ibn al-Imām al-Tuṭīlī, *al-Qaḍāʾ bi-l-marfiq fī-l-mabānī wa nafyu al-ḍarar*, éd. M. al-Numaynij, I.S.E.S.C.O., Rabat, 1999, p. 172.

(87) Al-Burzulī, *op. cit.*, t. 4, p. 390-391; al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. VIII p. 445.

(88) *Nawādir*, t. XI p. 47; voir aussi la *fatwā* de Saḥnūn (m. 240/854) qui concerne celui qui veut réemployer un ancien cloaque dans une *rāʾiga*. Voir *Nawādir* man. de la Bibliothèque Nationale de Tunis, nº 5730, fº 207 a. L'éditeur du tome XI de cet ouvrage (p 109) écrit *rāniqa* à la place de *rāʾiga*; Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p. 142 ; al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. IX p. 32.

(89) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. IX, p. 60.

(90) Dans une *fatwā* attribuée à Saḥnūn (*Nawādir*, t. XI, p. 109) nous lisons l'expression *kanīf*

À ce niveau, les malikites se sont interrogés sur la responsabilité du propriétaire du cloaque. Après une certaine hésitation, il semble que Mālik b Anas (m. 179/795) finit par opter pour l'innocence du propriétaire du cloaque, dans le cas où il le creuse dans un espace légalement autorisé(91), condition, d'ailleurs qui ne manque pas d'équivoque. Pourtant, Ašhab b. ʿAbd al-ʿAzīz (m. 204/819) et d'autres juristes malikites confirment ce point de vue(92).

D'autres questions non moins pertinentes sont posées à propos du cloaque à savoir particulièrement celle de sa vidange dans le cas où la maison est en location et surtout dans le cas où le cloaque est une copropriété. Les malikites se sont opposés à propos de la vidange du cloaque de la maison en location. Cette tâche, incombe-t- elle au propriétaire de la maison ou au locataire ?

Si l'attitude d'Ibn al-Qāsim est marquée par une certaine hésitation(93), Ašhab et Saḥnūn optent pour charger le propriétaire de la maison de cette tâche(94). Quant à Ibn al-Māŷišūn (m. 212/827) et Muṭarrif (m. 220/835), ils lient cette tâche à *ʿādat al-balad* (l'usage de la localité)(95). Al-Lajmī (m. 478/1085), pour sa part, la lie à la période du séjour du locataire dans la maison. Si elle est longue, c'est ce dernier qui doit s'en charger, si elle est courte, c'est le propriétaire qui s'en charge, puisqu'on peut comparer le locataire au résidant dans un fondouk(96).

Les malikites se sont également opposés à propos de la vidange du cloaque qui est en copropriété. Si la propriété de la maison est commune, la vidange de son cloaque, d'après Muṭarrif, se fait en fonction du nombre des

---

maḥfūr maṭwī ou cloaque creusé et garni de maçonnerie à l'intérieur (Kazimirski, art. *ṭawā*). Cadi ʿIyāḍ parle de *daffatu bāb al-kanīf* (couvercle du cloaque) qu'Aḥmad b. al-Maššāṭ (m. 352/963) a offert à un juif pour qu'il s'assoie dessus (*Tartīb al-madārik,* éd. A. Bakir, Beyrouth-Tripoli (Libye), 1967, t. IV p. 431). Ces données prouvent que les cloaques étaient construits, du moins à leur niveau supérieur, et couverts par un regard de vidange.

(91) *Mudawwana*, t. XV, p. 196, 197, t. XVI p. 445, 554; Ibn Farḥūn, *op. cit*., t. II, p. 246.

(92) *Mudawwana*, t. XVI, p. 445; Ibn Farḥūn, *op. cit*., t. II, p. 246. Rappelons que l'émir aghlabide Ibrāhīm b. Aḥmad (261-289/875-902) avait tué un juriste hanafite Abū ʿIqāl b.al-Raʿnāʾ, en le noyant dans un cloaque (al-Jušanī, *op. cit*., p. 192).

(93) *Mudawwana*, t. XI, p. 508-509; Ibn al-Rāmī, *op. cit*., p. 127-128.

(94) *Mudawwana*, t. XI, p. 521; Ibn Ruš̱d, *Bayān*, t. IX, p. 285; Ibn al-Rāmī, *op. cit*., p. 128.

(95) Ibn al-Rāmī, *op. cit*., p. 128. L'usage en al-Andalus est que la vidange du cloaque incombe au propriétaire de la maison.

(96) *Id*., p. 128.

ŷamāŷim (têtes des habitants). D'après ˁĪsā b. Dīnār (m. 212/827), elle se fait en fonction de l'importance des parts des copropriétaires de la maison(97).

Les choses se compliquent encore si la demeure est constituée d'un rez-de-chaussée et d'un étage à propriété séparée. Si le cloaque est en copropriété entre le propriétaire du rez-de-chaussée et celui de l'étage, sa vidange se fait en fonction du nombre des résidants dans les deux demeures(98). S'il appartient au premier, sa vidange, d'après Ašhab et Ibn al-Qāsim, lui incombe. Ibn Wahb et Aṣbag b. al-Faraŷ (m. 225/839), dans ce cas, penchent pour responsabiliser les deux propriétaires de la demeure. C'est pour ce point de vue, que des juristes malikites ifrīqiyens, dont probablement Ibn Abī Zayd (m. 386/996), optent(99).

C'est comme si les juristes n'avaient rien à faire que de discuter de questions qui suscitent le dégoût. Il n'est pas étonnant que ces problèmes constituent pour beaucoup de citadins un pain quotidien, surtout si l'on rappelle que le réseau d'évacuation des eaux usées ne fonctionne pas convenablement dans certaines rues de la ville de l'Occident musulman.

Conclusion

Les malikites ont autorisé le propriétaire d'une maison à déverser l'eau de pluie en la laissant ruisseler librement au sol. Il peut le faire aussi par l'intermédiaire d'un *miˀzāb* (gouttière). Le *miˀzāb* ou *muhraq*, d'après nos sources était généralement doté d'un canal qui achemine l'eau du toit vers le sol.

Pour les eaux usées, les malikites exigent le recours à un conduit pour les déverser dans l'espace public. Ce conduit se déverse à son tour dans la canalisation installée dans la rue, appelée principalement *qanāt* ou *sāqiya*. L'eau s'achemine par la suite vers *al-umm* ou canal collecteur pour arriver enfin au *jandaq* à ciel ouvert, ou parfois à la rivière, à la mer ou autres.

D'après le texte d'Abū l-ˁArab, nous constatons que les canalisations à Kairouan au IIe/VIIIe siècle étaient constituées de rigoles à ciel ouvert. Nous pensons que ces rigoles n'étaient pas construites au niveau de la base. Elles étaient peu profondes et peu larges. Il semble qu'elles fussent installées sur la bordure de la rue et non pas au milieu. Leur installation se faisait, en général,

(97) *Id.*, p. 127.

(98) *Id.*, p. 126.

(99) *Nawādir*, t. XI, p. 107; Ibn Rušd, *Bayān*, t. IX, p. 284; al-Kalbī, *op. cit*, p. 333; Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p. 126.

aux frais des habitants de la rue.

Au III^{e}/IX^{e} siècle, deux *fatwā*–s attribuées à Saḥnūn nous renseignent sur une *qanāt* construite et vraisemblablement fermée, ce qui prouve l'emploi de ce genre de canal en cette période. D'après certaines allusions indirectes relatives au haut Moyen Âge, nous confirmons l'existence de canalisations souterraines à Kairouan, du moins dans certains quartiers. D'ailleurs, R. Brunschvig parle d'égouts collecteurs à Kairouan pré-hilalienne(100).

À la différence de celles de la Tunis hafside, les canalisations de Kairouan ont connu une régression au bas Moyen Âge. Les textes parlent de la ruine de ses canaux collecteurs. Après la dévastation de Kairouan, deux villes du Maroc prennent la relève sur les plans politique, économique, scientifique et également sur le plan des installations hydrauliques. C'est à Fès, à l'époque almoravide vraisemblablement, qu'apparaît un double réseau souterrain: celui des eaux usées en bas et celui des eaux propres en haut. À Marrakech, l'emploi des foggara(101) s'intensifie, technique aussi ingénieuse que celle des égouts voûtés romains. Pour al-Andalus de l'époque médiévale, l'archéologie a prouvé qu'un certain nombre de villes était pourvu de réseaux souterrains de drainage des eaux usées.

Malgré cette évolution, le système de canalisation dans les villes de l'Occident musulman au Moyen Âge souffre de plusieurs problèmes. La fréquence des *fatwā*-s portant sur l'obstruction des canalisations et leur curage nous met devant deux vérités. La première concerne l'existence et peut-être même l'importance des canalisations souterraines dans la ville islamique, la seconde intéresse l'exiguïté de ces installations et le manque de leur entretien, ce qui rend difficile leur comparaison aux égouts voûtés romains. Cette situation contribue parfois à l'apparition de mares dans la ville, ce qui gêne la circulation,

---

(100) R. Brunschvig, *op. cit.*, t. I, p. 374 note 1; *idem*, *art. cité*, p. 145 note 2.

(101) Ce sont des galeries souterraines qui drainent les eaux captées dans la nappe phréatique. D'origine persane, cette technique est passée de l'Iran en Arabie du sud, de là au Hedjaz puis dans le monde musulman, y compris l'Occident musulman. V. Lagardère, soutenant H. Goblot et se référant à un texte attribué à al-Idrīsī, pense que l'origine de la foggara est autre que l'Orient. Elle est passée d'al-Andalus au Maghreb à l'époque almoravide (« Droit des eaux et des installations hydrauliques au Maghreb …», *Les Cahiers de Tunisie*, 3^{e}-4^{e} trimestres 1988, 1er-2^{e} trimestres 1989, n^{o} 145-146/147-148, p. 83-124, p.100). Pour le texte d' al-Idrīsī, voir *op. cit.,* p. 84.

nuit à la santé(102) et pousse un certain nombre de citadins à creuser des cloaques dans la rue. Une telle entreprise n'est pas sans problèmes.

Un grand nombre de *fatwā*-s qui concernent les cloaques revient au IIe/VIIIe siècle ce qui prouve la fréquence de leur usage en cette période contrairement aux périodes postérieures où leur usage semble de moindre importance. Bien que ces installations fussent garnis de maçonnerie à l'intérieur au IIIe/IXe, et équipées de couvercles, il arrive qu'un passant y tombe. Elles gênent la circulation dans la rue et dégagent des odeurs répugnantes. Ces nuisances s'aggravent encore lors de la vidange du cloaque. Les eaux-vannes sont parfois jetées dans les canalisations pour se déverser dans le *jandaq*. Ce phénomène touche parfois même certaines rues de la capitale hafside. Si l'on ajoute à ces données la fréquence de l'attache des animaux dans le *finā*ˀ ou dans la rue(103) , on peut constater que la ville islamique était sale.

En envisageant ces questions, les juristes malikites n'ont pas parfois caché leurs embarras, surtout si l'on rappelle que le Coran ne les a pas traitées, et que les *ḥadīṯ*-s du Prophète à ce propos sont centrés sur les questions qui touchent au milieu rural. D'ailleurs, le *ḥadīṯ* recommandant de ne pas nuire à autrui : *lā ḍarar wa-lā ḍirār* est fondamental dans les réponses de ces juristes. Un autre pouvant retenir l'attention confirme le droit de l'Homme à préserver ses biens : *kullu ḏī mālin aḥaqqu bi-mālihi*(104). Cependant, ces deux *ḥadīṯ*-s restent d'ordre général.

Parfois, les juristes ne trouvent pas de preuve pour justifier leurs réponses. L'exemple de la *fatwā* d'Ibn al-Qāsim relative au curage d'un *mirḥāḍ* (cloaque) en copropriété entre un rez-de-chaussée et un étage, est révélateur(105). Cette situation contribue à l'apparition de divergences entre les juristes. On rencontre ces divergences même dans des questions minimes du genre la vidange d'un

(102) Ce n'est qu'au XVIIIe siècle qu'on s'aperçoit de la relation étroite entre les eaux insalubres et la mortalité des hommes et des animaux (Chahed, *art. cité*, p. 88).

(103) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. II, p. 500.

(104) *Ḥadīṯ* non mentionné dans les *Ṣiḥāḥ*. Ibn Ḥanbal et al-Nasāˀī citent un *ḥadīṯ* qui lui ressemble (A. J. Wensink, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1936, t. VI, p. 307, voir aussi p. 314). Pour les ouvrages juridiques, voir par exemple la *fatwā* d'Ibn Rušd relative à une source qui nuit à une ˁ*arṣa* (cour) d'un voisin (al-Burzulī, *op. cit.*, t. 4, p. 418, 446; al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. VIII, p. 403, voir un autre exemple t. VIII, p. 414).

(105) Ibn al-Rāmī, *op. cit.*, p. 216.

cloaque ou le curage d'une *qanāt*. L'exemple de la *qanāt* destinée à l'origine à l'écoulement des eaux de pluie, et transformée discrètement en *qanāt* d'eaux vannes, est révélateur. Six juristes andalous, dont Saˁīd b. Aḥmad b. ˁAbd Rabbu (m. 356/966), ˁAbd al-Raḥmān b. Baqī b. Majlad (m. 366/976) et Muḥammad b. Zarb (m. 381/991) ont répondu différemment à la question portant sur cette *qanāt*(106).

Malgré cela, il est difficile de parler d'une anarchie relative à la juridiction de l'eau chez les malikites. Il nous semble, au contraire, qu'ils aient contribué à l'élaboration de réglementations plus ou moins précises dans ce domaine.

Ils ont mis en œuvre certains *uṣūl* (sources de droit) pour envisager ces questions, à savoir le *qiyās* (raisonnement analogique) et le *ˁurf* (coutume).

Pour le *qiyās*, Abū ˁUmar al-Išbīlī (m. 401/1010) compare la prescription d'une *ḥufrat mirḥāḍ* (latrines) non déclarée et qui se trouve dans une boutique vendue, à celle d'un esclave vendu mais qui doit payer une dette à son ancien seigneur(107).

La prise en considération du *ˁurf* concerne par exemple la question de la vidange du cloaque de la maison louée, d'après Ibn al-Māŷišūn et Muṭarrif, ce qui nous permet de supposer la continuité de l'héritage préislamique, du moins sur certains points. D'ailleurs, R. Brunschvig constate que « l'attitude malikite vis-à-vis de l'acquisition de la servitude urbaine par long usage est plus proche de celle du droit romain que de la coutume médiévale de Paris »(108).

D'autres principes et normes plus spécifiques étaient aussi de bon secours aux juristes, à savoir :

- *Al-ḍarar al-qadīm*(109) fondé sur le thème *al-qidam wa-l-ḥudūṯ*(110), ce qui correspond à l'acquisition de servitude par long usage.
- Faire prévaloir la *manfaˁa ˁāmma* ou *maṣlaḥa ˁāmma* (intérêt public) sur la *manfaˁa jāṣṣa* ou *maṣlaḥa jāṣṣa* (intérêt privé).
- Prendre en considération le moindre mal (*ajaffu al-ḍararayn*) dont al-Māzarī (m. 536/1141) est partisan zélé.

---

(106) Al-Burzulī, *op. cit.*, t. 4, p. 414-415; al-Wanšarīsī, *op. cit.*, t. VIII, p. 406, voir un autre exemple t. IX, p. 62.

(107) Al-Burzulī, *op. cit*, t. 4, p. 375; voir un autre exemple attribué à Ibn Rušd, *Bayān,* t. IX, p. 53.

(108) Brunschvig, *art. cité*, p. 150.

(109) *Nawādir*, t. XI, p. 40.

(110) *Nawādir*, t. XI, p. 40, 43; al-Burzulī, *op. cit.*, t. 4, p. 440-443.

Tenir compte des *qawāʿid al-uṣūliyya wa-l-madhabiyya* (les normes de l'école malikite et celles des sources de droit). En commentant cette expression avancée par Ibn ʿArafa (m. 803/1401), al-Burzulī mentionne que le *ʿurf* est un principe fondamental dans le droit musulman. Il le justifie même, « d'après ce qu'on dit », par un verset coranique[(111)].

C'est Saḥnūn (m. 240/854) qui manifeste un certain entêtement en tenant compte de la servitude qui s'acquiert par la longue durée, imitant en cela Ibn al-Qāsim et Mālik. Il estime que le propriétaire d'une *qanāt* ancienne qui nuit au voisin, n'est pas obligé de la modifier. Le cadi Ibn ʿAbd al-Rafīʿ (m. 733/1333) confirme ce point de vue[(112)]. Mais voilà que l'andalou Yaḥyā b. Muzayn (m. 259/873) suivi par al-Sayūrī, faisant preuve de souplesse, estime que ce principe n'est pas applicable au préjudice qui va en s'accroissant, comme celui du cloaque.

C'est avec al-Burzulī (m. 841/1438) et al-Wanšarīsī (m. 914/1508) que les expressions *maṣlaḥa ʿāmma* et *maṣlaḥa jāṣṣa* deviennent plus fréquentes[(113)]. Elles sont exprimées généralement dans les ouvrages malikites anciens sous le thème de *nafyu al-ḍarar* (interdiction du dommage). L'idée générale de ce thème se rattache à la prise en considération de l'intérêt public. Seulement, ce dernier ne s'accorde pas parfaitement avec l'une des caractéristiques du malikisme à savoir l'importance qu'il accorde à la propriété privée. Il la défend avec ténacité puisqu'il permet le partage d'un fonds aussi petit soit-il et autorise même la vente d'un cloaque ou d'une *qanāt*. Certains malikites penchent pour considérer la *qanāt* qui passe par la rue comme faisant partie de la propriété privée. Ils ne reconnaissent pas la servitude légale d'égout. Ici nous nous demandons si leur appel à tenir compte de l'intérêt public vient pour nuancer la force du principe de la propriété privée.

Eu égard à ces données relatives aux canalisations, nous penchons pour parler d'une rupture entre l'époque romaine et l'époque musulmane. Il est possible que la différence entre la conception romaine de la consommation de l'eau et celle des musulmans, ainsi que la différence entre ces derniers et les Romains concernant la conception même de la ville en général, aient contribué à

(111) Verset nº 199 de la sourate *al-aʿrāf*. Pour plus de détails relatifs au commentaire de ces *qawāʿid*, voir al-Burzulī, *op. cit*, t. 4, p. 406.

(112) Ibn al-Rāmī, *op. cit*., p. 135.

(113) Al-Burzulī, *op cit*, t. 4, p. 406; al-Wanšarīsī, *op. cit*., t. VIII, p. 410.

cette rupture. Cela ne nous empêche pas de signaler que la décadence du système d'égouts voûtés n'a pas eu lieu seulement dans les villes de l'Occident musulman[114]. Il a eu lieu partout dans le monde méditerranéen. D'ailleurs, il a cessé de fonctionner à Rome même dès le VIII^{e} siècle. La reconstruction à grande échelle de réseaux d'égouts est initiée au début du XIX^{e} siècle.

(114) Si les musulmans ont abandonné ce système, ils ont réutilisé certaines installations romaines pour approvisionner leurs villes en eau. L'exemple de la Tunis hafside qui a dévié l'aqueduc de Carthage est connu. Celui de Madīnat al-Zahrāʾ en al-Andalus ne l'est pas moins. À l'époque de ʿAbd al-Raḥmān III (m. 350/961), les musulmans ont réutilisé les conduits d'eau romains de Cordoue au profit de cette ville princière (Arjona Castro, *art. cit*, p. 86).

Appendice*

Terme en arabe	**Source ou juriste consulté**	**Signification**	**Observations**
Amīn al-māʾ al-ḥlū	« Un plan des canalisations » (I.S. Allouche).	Inspecteur d'eau douce (potable).	Fès (Maroc)
Amīn al-māʾ al-muḍāf	«	Inspecteur d'eau qui n'est plus à l'état de nature.	«
Gusāla	Ibn al-Rāmī	Eau employée au lavage, au nettoiement de ce qui est sale.	
Ḥafīr		Puits élargi d'une façon qui dépasse ses capacités (Ibn Manẓūr) ; fosse, tranchée (Al-Anṣārī) ; bassin comme celui des Aghlabides à Kairouan.	
Jandaq	Yaḥyā b. ʿUmar (III^{e}/IX^{e}. s.)	Fosse, tranchée, rigole (Montgomery Watt); fossé des fortifications; large rigole à ciel ouvert ; ravin.	
Jaṭṭāra	Début du III^{e} /IX^{e}, (*Madārik* du cadi	Foggara; puits creusés et disposés en ligne lors de la	Séville

	ˁIyāḍ)	construction d'une galerie drainant l'eau.	
Qādūs	al-Bakrī (*al-Masālik*); al-Wanšarīsī	Conduit ou tuyau de terre cuite pour les canalisations ; godet accolé à la roue de la noria ; pot d'eau ; vase percé, généralement métallique, servant à mesurer le temps attribué aux tours d'eau dans l'irrigation traditionnelle.	Terme arabe introduit dans la langue espagnole (Lagardère).
qanāt	*Mudawwana*	Séguia ou rigole destinée à l'irrigation (*Mudawwana*) ; conduit fermé (Ibn Manẓūr) ; canal ; canalisation ; tuyau de conduite ; aqueduc ; cloaque (Dozy) ; canal à ciel ouvert ; galerie de drainage aquifère (en persan).	Terme très fréquent dans nos sources. Il est confondu aussi avec *sāqiya*.
qanāt mabniya	Saḥnūn; *Nawādir*	Canal construit.	Il relie une maison à un cloaque.
qanāt madfūna taḥta dūri qawm	ˁAbd al-Raḥmān b. Baqī b. Majlad (IV^{e} /X^{e}. s.)	Canal enfoui sous les maisons de gens/ d'un clan.	Al-Andalus
qanāt makšūfa	Muḥammad b. Zarb (IV^{e}/X^{e}. s.)	Canal à ciel ouvert	«
qanāt mumtaliˀa	Ibn al-Rāmī	*qanāt* remplie (vu qu'elle est bouchée).	
qanāt taŷrī	Saḥnūn ; *Nawādir*	Canal qui passe sous quatre	Kairouan

taḥta arbaˁ dūr		maisons	
Qanawiyūn ou *qawādsiya*	« Un plan des canalisations » (I.S. Allouche)	Ouvriers chargés de l'entretien du réseau de canalisation à Fès	
Qanṭara māˀ	al-Lajmī (V^{e}/XI^{e})	Aqueduc; pont-aqueduc.	
Qawādsiya		Voir *qanawiyūn*	
Kannāfūn	Ibn ˁAbdūn	Cureurs	
Kaẓīma	Ibn al-Šabbāṭ; Ibn Manẓūr	Foggara	Médine et l'Occident musulman
Lawāzim al-dār ou ses *marāfiq*	al-Burzulī (*Ŷāmiˁ*)	Utilités de la maison ou ses accessoires (son entrée et sa sortie, les latrines, le puisage de l'eau du puits et de la citerne, la canalisation et autres)	D'après Ibn Manẓūr, *marāfiq al-dār* sont : une pièce où on se lave, les latrines et autres
Māˀ dāˀim	*ḥadīṯ* ; *Mudawwana*	Eau permanente	
Māˀ muqayyad	Ibn Rušd	A rapprocher de *Māˀ muḍāf*	
Māˀ muqīm	Mālik	Eau permanente	
Māˀ al-maṭar	*Mudawwana*	Eau de pluie	
Māˀ muḍāf	*Nawādir*; Ibn Rušd	Eau qui n'est plus à l'état de nature ce qui engendre un changement de sa couleur, de son odeur ou son goût	Signification absente chez Ibn Manẓūr, Dozy et

		(Maroc, Al-Andalus en particulier)	Kazimirski
Māˀ muṭlaq	Yaḥyā b. ˁUmar (III[e]/IX[e]); Ibn Rušd	Eau à l'état de nature	
Māˀ maˁīn	*Mudawwana*	Eau en grande quantité ; eau courante que l'œil peut voir (Ibn Manẓūr) ; eau limpide et froide, eau de source, source (Kazimirski)	
Māˀ naŷis	*Mudawwana*	Eau impure	
Māˀ rākid ou *māˀ gayr ŷārī*	«	Eau stagnante	
Māˀ al-samāˀ	«	Eau de pluie	
Māˀ ṭahūr	Coran ; *ḥadīṯ*	Eau pure et purifiante (qu'on peut employer dans les ablutions et l'hygiène corporelle comme l'eau de pluie et celle de la mer)	
Māˀ ṭāhir	*ḥadīṯ*; *Mudawwana*	Eau pure non purifiante (qu'on ne peut pas employer dans les ablutions comme l'eau de rose)	
Maŷrā		Canal ; lieu où quelque chose coule ou court (Kazimirski)	
Maŷrā al-māˀ (au niveau	Aṣbag b. al-Faraŷ	Egout d'un toit	

du toit)			
Maŷrā māʾ qawm	Yaḥyā b. ʿUmar (III^{e}/IX^{e}. s.)	Rigole	
Masīl	al-Ŷāḥiẓ (al-*Bujalāʾ*); Ibn al-Rāmī	Lieu de l'écoulement de l'eau ; lit d'un cours d'eau, passage du torrent (Kazimirski).	
Miʾzāb	*Mudawwana*	Gouttière ; « trou aménagé au mur pour dégager l'eau des toits » Ibn al-Rāmī.	
Muhraq	Muḥammad b. Talīd (III^{e}/IX^{e} s.)	Gouttière	Signification absente chez Ibn Manẓūr, Dozy et Kazimirski.
Muqarrar al-mšāgliya	Dozy	Le droit qu'on prenait pour le curage des cloaques et pour l'enlèvement des ordures qu'on en tirait et leur transport aux voiries.	al-Andalus
Mustanqaʿ māʾ al-bayt wa-l-dār	Abū Ṣāliḥ (III^{e}/IX^{e} s.)	Puits perdu; cloaque.	
Naqīr	*Zahrat al-ʾās* (al-Ŷazinnāʾī)	Canal (pour l'irrigation)	Fès (Maroc)
Raqaba al-dār	*Nawādir*	Le terrain qui dépend directement de la maison, y compris l'espace sur lequel elle est bâtie et celui du jardin.	Signification absente chez Ibn Manẓūr, Dozy et

			Kazimirski.
Raqaba al-sāqiya	Ibn al-Rāmī	Lieu où l'eau de la seguia coule (un homme possède la *raqaba* de la seguia, un autre en possède l'eau).	«
Sāqiya	*ḥadīṯ* ; Ibn Saḥnūn (*Aŷwiba*)	Seguia, rigole à ciel ouvert, conduit, canal, canalisation ; ruisseau (Ibn Manẓūr) ; fossé, tuyau, rigole (Dozy).	Terme très fréquent dans nos sources. Il y est confondu avec *qanāt*
Sāqiyat ḥammām	Ibn Abī al-Dunyā (VII[e]/XIII[e])	Canalisation de bain	
Sāqiya muḥabbasa	Ibn Zaytūn (VII[e]/XIII[e])	Rigole haboussée (pour l'évacuation des eaux usées)	
Sāqiya tamšī taḥta al-arḍ	al-Burzulī (*Ŷāmiʿ*)	Canal souterrain (pour l'irrigation)	Tunis hafside
Sarab	*Mudawwana* ; Ibn Zarb	*Qanāt* d'irrigation (Ibn Manẓūr) ; canal fermé ; conduit souterrain, tube, tuyau, gouttière (Kazimirski)	
Sarab li-l-māʾ	*Mudawwana*	Trou pour stocker les eaux du genre citerne et autre	
*Sarab al-mriḥāḍ_*	Ibn Rušd	Canalisation du cloaque	
Sarb		Conduit de l'eau, cloaque, Chemin souterrain (Dozy)	
Swāqī al-marāḥīḍ	Aṣbag (*Nawādir*)	Rigoles du cloaque	

Ṭarrāš		Gouttière	Sfax (Tunisie)
Al-tarwīḥ	Ibn al-Rāmī	Pente : (dans la *qanāt*, les matières fécales prennent la direction d'*al-tarwīḥ*) (Ibn al- Rāmī).	Signification absente chez Ibn Manẓūr, Dozy et Kazimirski
Al-umm	Yaḥyā b. ʿUmar (III^e^/IX^e^). s.)	Canal collecteur ; égout collecteur, vraisemblablement (selon R. Brunschvig).	Signification absente chez Ibn Manẓūr, Dozy et Kazimirski
Umm al-sāqiya	Ibn Zaytūn (VII^e^/XIII^e^)	Déversoir de la rigole ou son canal collecteur	
Ummahāt qadīma	*al-Miʿyār*	Anciens canaux collecteurs	Kairouan
Unbūb	*Zahrat al-ʾās* (al-Ŷazinnāʾī) ; Yāqūt (*Muʿŷam*)	Tuyau	

* L'objectif de cet appendice est double :
- rassembler les termes techniques relatifs aux eaux usées et aux canalisations
- reproduire quelques citations qui décrivent ces installations.

ÉLÉMENTS DE DESCRIPTION DE L'ARABE PARLÉ À MATEUR (TUNISIE)

Giuliano **MION**[*]
Università « G. d'Annunzio » di Chieti-Pescara

BIBLID [1133-8571] 21 (2014) 57-77

Resumen: Este artículo ofrece una descripción sintética de las características fundamentales (fonológicas y morfosintácticas) del dialecto árabe de Mateur, pequeña ciudad situada en el medio rural del norte de Túnez, a unos cuarenta kilometros de Bizerta.

Palabras clave: Dialectología árabe, árabe magrebí, árabe dialectal tunecino, Túnez, Mateur.

Abstract: This paper provides a synthetic description of the main phonemic and morphosyntactic features of the Arabic dialect of Mateur, a small village located in the rural area of north Tunisia, 40 km. far from Bizerta.

Key words: Arabic Dialectology, Maghrebi Arabic, Tunisian Arabic Dialect, Tunisia, Mateur

تلخيص: يقدم هذا البحث وصفاً تركيبياً لأهم الخصائص الصوتية والصرفية والتركيبية للهجة العربية المحكية في ماطر، مدينة صغيرة واقعة في الوسط الريفي في شمال تونس، على مسافة 40 كم. من مدينة نبزرت.

كلمات مفاتيح: علم اللهجات العربية، العربية المغربية، اللهجة العربية التونسية، تونس، ماطر.

---

* *giuliano.mion@unich.it*. Je tiens à remercier Mohamed Meouak pour les suggestions qu'il m'a gentiment fournies.

1. Mateur

Située à l'intérieur d'une région agricole du nord de la Tunisie, très proche du lac et du parc national d'Ichkeul (*Iškəl*), Mateur est une ville qui se trouve à presque 65 kilomètres au nord-ouest de Tunis et à 40 kilomètres au sud de Bizerte. Sur le plan administratif, elle est le chef-lieu d'une 'délégation' (*muʕtamadiyya*) appartenant au 'gouvernorat' (*wilāya*) de Bizerte et compte environ 31.400 habitants.

La version arabe officielle du toponyme est *Māṭir*, en arabe dialectal *Māṭər* (d'où l'ethnonyme *māṭri* 'mateurois', pl. *māṭrīya*), dont l'étymologie est assez obscure puisqu'on la rattache aussi bien à une forme latine telle que *matarus* (< **mater* 'mère' dans le sens de 'patrie' ?) qu'à une racine arabe √*m-ṭ-r* (→ ar.cl. *maṭar*, ar.tun. *mṭar* 'pluie' ; ar.cl. *māṭir* 'pluvieux') qui se référerait évidemment à l'abondance des pluies de la région.

L'économie de la ville se base essentiellement sur le secteur agricole, qui occupe la plupart des activités de la population, et sur le secteur industriel, qui se développe autours d'établissements situés dans les alentours de la ville.

Les éléments de description de l'arabe dialectal de Mateur qui fait l'objet de cette brève étude ont été tirés d'enregistrements de conversations spontanées recueillis auprès de locuteurs de sexe masculin, âgés entre 20 et 35 ans, avec un niveau de scolarisation correspondant à l'éducation de base.

À notre connaissance, le parler de Mateur n'a pas été examiné jusqu'à présent et on ne dispose que d'une très succincte anthologie de textes concernant des jeux d'enfants publiée en 1944 par A. Louis et E. Crosse.

2. Phonologie

2.1. Réalisations consonantiques

2.1.1. L'ancien phonème */q/ se réalise comme une vélaire occlusive sonore *g* : *gǟl* 'dire', *gbal* 'avant', *guddǟm* 'devant', *gdīm* 'ancien', *gubgǟb* 'sabots', *lgǟ* 'trouver', *ħrug* 'brûler'. On trouve cependant chez les locuteurs les plus cultivés une tendance à remplacer *g* par une réalisation *q* en tant que variante stylistique haute : *qrā* 'étudier', *l-qurʔǟn* 'Coran'.

2.1.2. Les anciennes interdentales */ṯ/ et */ḏ/, comme il arrive dans la plupart des variétés tunisiennes[1], se sont conservées régulièrement en *ṯ* et *ḏ* : *ṯlāṯa* 'trois', *ḏkur* 'rappeler', *hāḏa* 'ce'.
Conformément, les deux anciennes emphatiques */ḍ/ et */ḏ̣/ se sont confondues en une seule interdentale sonore pharyngalisée *ḏ̣* : *xaḏ̣ḏ̣ār* 'marchant de fruits', *ḏ̣hak* 'rire', *taḏ̣āmun* 'solidarité'.
2.1.3. L'ancien phonème */j/, comme dans tout le territoire tunisien[2], se réalise toujours comme une palatale fricative sonore *ž* : *žāṛ-i* 'mon voisin', *bə-žnab* 'à côté de', *ħāža* 'chose'.
On rappellera, d'ailleurs, que le *ž* passe à *z* en présence d'une sibilante *z/s* dans le mot, selon un modèle partagé par toute la Tunisie[3], comme dans **žazzār* > *zazzār* 'boulanger' (cf. ar.cl. *ǧazzār*) et **zūž/žuz* > *zūz* 'deux, une couple' (cf. ar.cl. *zawǧ*)[4].
2.1.4. L'ancien phonème */r/ possède deux allophones, soit *r* en présence de voyelles antérieures et *ṛ* en présence de voyelles postérieures ou/et arrondies : /rīti/ 'tu[f] as vu' → *rīti*, /rūħ-u/ 'son âme, lui-même' → *ṛūħ-u*. Au-delà du cas d'opposition de quelques paires minimales qui sont répandues aussi dans toute l'Arabophonie (à l'instar de *žāri* 'courant' ≠ *žāṛ-i* 'mon voisin'), il ne semble cependant pas que ce *ṛ* ait gagné un plein statut phonématique.

2.2. Phénomènes vocaliques

2.2.1. La voyelle longue *ā*, quand elle est accentuée et se trouve en contexte non marqué, se réalise avec une *imāla* spontanée[5], c'est-à-dire un phénomène de

(1) Mahdia et Moknine représentent les deux seules variétés musulmanes de la Tunisie où les interdentales sont passées à des occlusives. Par delà de ces deux variétés, l'occlusion des anciennes interdentales est pratiquée par les sociolectes juifs à l'instar, par exemple, de ceux de Tunis (Cohen 1964), de Sousse (Saada 1968) et de l'île de Djerba (Behnstedt 1998).

(2) Voir, à ce propos, Cantineau (1960 : 59 et ss.).

(3) Cantineau (1960 : 60).

(4) Ce traitement est notoirement différent dans d'autres régions du Maghreb. C'est pour cela que les réalisations du *zawǧ* de l'arabe classique peuvent varier et, au moins au niveau de dialectes koïnisés, nous laissent distinguer le libyen *zōz*, le tunisien *zūz*, l'algérien *zūǧ* et le marocain *žūž*.

(5) Cantineau (1960 : 99) rappelle qu'au Maghreb on peut distinguer les parlers avec *imāla* (Tripoli, Tunisie, certaines zones de l'Algérie), les parlers telliens avec un *-ā* un peu nasalisé,

palatalisation purement phonétique qui est totalement indépendant d'autres éléments du mot[(6)]. Si *ā* accentué se trouve au début ou en position centrale de mot, il se réalise avec un timbre [ɛː]; si *ā* accentué se trouve en position finale de mot (donc -*ā#*), il se réalise avec un timbre [eː]. Si *ā* n'est pas accentué, en contexte non marqué il se réalise [æ̟][(7)]. Pour indiquer la présence de l'*imāla*, la transcription employée dans ces pages se sert toujours du symbole graphique <*ā̈*> : *ā̈ma* 'mais' → [ˈɛːmæ̟], *bā̈b* 'porte' → [bɛːb], *štā̈* 'hiver' → [ʃteː], *lā̈* 'non' → [leː].

En dehors de tout contexte non marqué, soit en contact avec des consonnes postérieures, *ā* se réalise [a] s'il est précédé par des pharyngales, et [ɑ] s'il est précédé par des emphatiques. Si *ā* est précédé par la consonne /ʕ/, à Mateur l'*imāla* est bloquée, alors qu'à Tunis et à Sousse elle peut également se vérifier : /mtāʕ-i/ 'mien' → Mateur *mtāʕ-i* [ˈmtaːʕɪ], Tunis/Sousse *mtā̈ʕ-i* [ˈmtɛːʕɪ], /žmāʕa/ 'groupe' → Mateur [ˈʒmaːʕa], Tunis/Sousse [ˈʒmɛːʕa][(8)].

2.2.2. La voyelle brève *a* finale du morphème suffixe féminin (la *tāʔ marbūṭa* de l'arabe classique) se réalise phonétiquement [æ̟], exception faite lorsqu'elle est précédée par une consonne gutturale qui provoque un timbre [a] ou [ɑ].

2.2.3. La présence de consonnes labiales provoque un fort arrondissement de la voyelle en contact : *famma* > *fumma* [ˈfʊmma] 'il y a', *fhəmt* > *fhumt* [fhomt] 'j'ai compris', *fərṭās* > *furṭās* [foɾˈtɑːs] 'teigneux'. L'arrondissement vocalique se réalise également en présence des consonnes emphatiques : *ṭbaq* > *ṭbuq* [tˤbɔq] 'assiette', *bṣal* > *bṣul* [bˤsɔɫ] 'oignon', *ṭallaʕt* > *ṭullaʕt* [toɫˈɫaʕt] 'tu[m] as fait sortir'[(9)].

2.2.4. Un phénomène particulier concerne la voyelle de la préposition *fi* 'en, dans' lorsqu'elle reçoit le pronom suffixe de 3[ème] pers. sg. fém. -*ha*. Ainsi, le mot /fīha/ 'en elle' est ainsi régulièrement réalisé en materois [ˈfɐːhæ], alors

---

les parlers sahariens avec un -*ä* et les parlers avec fracture de l'*imāla* (parlers nomades tunisiens).

(6) On se réfère ici à l'*imāla* des variétés *qəltu* mésopotamiennes qui, en tant que phénomène phonologique (et non pas phonétique), est provoquée exclusivement par la présence de **i/ī* dans le mot.

(7) Plus avancé que [æ], mais moins que [ɛ].

(8) Sur les qualités des voyelles tunisoises, Mion (2008) et Durand (2012).

(9) Ce phénomène, en particulier pour les schèmes *CaCCān*, est partiellement connu aussi par le tunisois, comme d'après Singer (1984 : 145).

qu'à Tunis il serait *fīha* et, dans le Sahel, à Takrouna *fē-ha*(10) et à Mahdia *fē-he*(11).

2.2.5. Les anciens diphtongues */ay/ et */aw/ se sont réduits à des voyelles longues respectivement *ī* et *ū* : *šīx* 'cheikh', *l-yūm* 'aujourd'hui'. À Mateur, la réduction des deux diphtongues respectivement à *ē* et *ō* (qui donnerait *šēx* et *l-yōm*) qui en Tunisie ne se vérifie que dans les parlers hilaliens, comme par exemple celui des Marāzīg de Douz(12), n'est jamais documentée.

2.3. Aspects syllabiques

2.3.1. Si une séquence */CCC/ (ou à la limite */CCCC/) se réalise, une voyelle épenthétique *ə* s'insert entre la première et la deuxième consonne, faisant ainsi résulter une séquence /CᵊCC/ (ou à la limite /CᵊCCC/) : ainsi, *fhumt* 'tu as compris' peut provoquer cette situation lorsqu'il reçoit un pronom suffixe commençant par une consonne, comme dans **fhumt-ni* (avec un schéma *CCvCCCv*) qui se réalise *fhumᵊt-ni* [ˈfhomətni] 'tu m'as compris' (cf. le tunisois *fhəmt-ni*, réalisé [ˈfhəmni] en parlé rapide, avec la chute du segment /t/)(13). Ce processus se produit également en position de joncture entre deux mots : */šīx l-blād/ → *šīx əl-blǟd* 'le cheikh du pays' (cf. Tunis *šīx lə-blǟd*), */mən hnā/ → *mən ᵊhnǟ* 'd'ici'.

On remarquera par conséquent que dans le parler de Mateur les voyelles brèves qui parviennent à se trouver en syllabe ouverte à cause de ce processus sont tolérées, comme on le constate par exemple dans la conjugaison verbale : *nəxdəm* 'je travaille' → **nəxdmu* > *nəxᵊdmu* 'nous travaillons' réalisé carrément [ˈneχedmʊ](14) (où le passage intermédiaire est documenté par le tunisois).

2.3.2. Les voyelles brèves en syllabe ouverte ne sont pas tolérées hors des conditions prévues au § 2.3.1 et un recul vocalique en empêche l'occurrence : *wləd* 'garçon, enfant, fils' → *wəld-i* 'mon fils'.

---

(10) Marçais, Guîga (1958-61: 3064).
(11) Yoda (2008: 489).
(12) Cf. Boris (1958) et Ritt-Benmimoun (2014b).
(13) En *māṭri*, si l'élocution n'est pas rapide, on entend aussi [faˈhomətni].
(14) On observera, d'ailleurs, la réalisation nettement [e] de /ə/.

3. Morphosyntaxe

3.1. Le système verbal

3.1.1. Le verbe présente des conjugaisons caractérisées par des traits qui n'ont pas une typologie citadine, au moins dans le domaine tunisien, parce qu'elles possèdent une distinction de genre (masculin ≠ féminin) à la 2ème personne du singulier. On rappellera, en effet, qu'en arabe tunisien la typologie citadine, représenté par exemple par le tunisois, ne prévoit à cette personne qu'une seule forme verbale (*ktǝbt* 'tu$^{m/f}$ as écrit', *tǝktǝb* 'tu$^{m/f}$ écris', *ǝktǝb* 'écris$^{m/f}$!').

3.1.2. La conjugaison du verbe *xdǝm* 'travailler', qui est reproduite dans le schéma suivant, représente un modèle courant pour le verbe triconsonantique :

	Accompli	Inaccompli	Impératif
1sg	*xdǝmt*	*nǝxdǝm*	
2^{m}	*xdǝmt*	*tǝxdǝm*	*ǝxdǝm*
2^{f}	*xdǝmti*	*tǝx*^{ǝ}*dmi*	*ǝx*^{ǝ}*dmi*
3^{m}	*xdǝm*	*yǝxdǝm*	
3^{f}	*xǝdmǝt*	*tǝxdǝm*	
1pl	*xdǝmna*	*nǝx*^{ǝ}*dmu*	
2pl	*xdǝmtu*	*tǝx*^{ǝ}*dmu*	*ǝx*^{ǝ}*dmu*
3pl	*xǝdmu*	*yǝx*^{ǝ}*dmu*	

Dans ce modèle de conjugaison, on peut observer deux traits qui diffèrent du tunisois :

a) le premier consiste en l'opposition de genre à la 2ème personne du singulier déjà signalée au § 3.1.1 ;

b) le second est l'occurrence d'une voyelle brève en syllabe ouverte dans certaines formes de l'inaccompli, ce qui a été déjà indiqué au § 2.3.1.

En ce qui concerne ce dernier point, il faut en fait rappeler qu'à Tunis le pluriel présente régulièrement *nǝxdmu/tǝxdmu/yǝxdmu*, avec une séquence interne de trois consonnes consécutives (à moins que n'interviennent des "liquides" ou des "gutturales", comme dans *yǝħ*^{ǝ}*rqu* 'il brûlent').

On constatera, finalement, que l'impératif se construit avec l'intervention d'une voyelle prothétique accentuée dont la qualité généralement dépend du contexte vocalique et consonantique du mot (ainsi : *smaʕ* 'écouter' → *asmaʕ* 'écoute^{m}!', *xraž* 'sortir' → *uxruž* 'sors^{m}!').

3.1.3. Le verbe *gǟl* 'dire' présente une assimilation systématique du segment /l/ au suffixe *-t* de l'accompli :

	Accompli
1sg	*gutt*
2ᵐ	*gutt*
2ᶠ	*gutti*
3ᵐ	*gǟl*
3ᶠ	*gǟlət* ~ *gǟt*
1pl	*gulna*
2pl	*guttu*
3pl	*gǟlu*

La 3ème pers. sg. du féminin est *gǟlət* en position pausale, alors qu'elle est *gǟt* si suivie du pronom indirecte dans la construction *gǟt-li* 'elle m'a dit', *gǟt-lək* 'elle t'a dit', etc.

3.1.4. Quant aux verbes défectueux, on distinguera des différences significatives dans les conjugaisons de l'accompli et de l'inaccompli.

Le schéma reproduit ci-après présente la conjugaison des trois verbes *mšǟ* 'aller', *ṛā* 'voir' et *ʕᵃṭā* 'donner' :

	'aller'	'voir'	'donner'
1sg	*mšīt*	*rīt*	*ʕᵃṭīt*
2ᵐ	*mšīt*	*rīt*	*ʕᵃṭīt*
2ᶠ	*mšīti*	*rīti*	*ʕᵃṭīti*
3ᵐ	*mšǟ*	*ṛā*	*ʕᵃṭā*
3ᶠ	*mšǟt*	*ṛāt*	*ʕᵃṭāt*
1pl	*mšīna*	*rīna*	*ʕᵃṭīna*
2pl	*mšītu*	*rītu*	*ʕᵃṭītu*
3pl	*mšǟw*	*ṛāw*	*ʕᵃṭāw*

Dans le verbe *ʕᵃṭā* 'donner', la présence d'une voyelle ultra-brève dans la première syllabe est provoquée par la nature de la consonne /ʕ/, alors qu'un verbe caractérisé par des consonnes radicales non gutturales, à l'instar de *mšǟ* 'aller', ne possède aucune voyelle ultra-brève initiale.

On observera, finalement, qu'en Tunisie pour 'voir' *ṛā* (cfr. ar.cl. *raʔā*) est le verbe le plus pratiqué à l'accompli, tandis que *šāf* s'est spécialisé pour l'inaccompli(15). La situation algéro-marocaine dans laquelle la forme impérative **ṛa* a provoqué le développement d'un pseudo-verbe 'être' de type *ṛā-ni*, *ṛā-k*, etc., est connue même par le mateurois et par l'arabe tunisien en général. Cependant, ce pseudo-verbe en Tunisie a un usage beaucoup plus circonscrit que ce qu'il est possible de constater ailleurs dans le Maghreb occidental et se limite à avoir une valeur exclusivement présentative (*ṛā-ni* 'me voilà', mais concurrencé, quand même, par *hā-ni*)(16).

Le schéma suivant présent la conjugaison de l'accompli et de l'impératif des deux verbes *mšā* 'aller' et *ʕᵃṭā* 'donner'(17) :

	Inaccompli	Impératif	Inaccompli	Impératif
1sg	*nəmši*		*naʕṭi*	
2^m	*təmši*	*əmši*	*taʕṭi*	*aʕṭi*
2^f	*yəmši*	*əmši*	*taʕṭi*	*aʕṭi*
3^m	*təmši*		*yaʕṭi*	
3^f	*təmši*		*taʕṭi*	
1pl	*nəmšu*		*naʕṭu*	
2pl	*təmšu*	*əmšu*	*taʕṭu*	*aʕṭu*
3pl	*yəmšu*		*yaʕṭu*	

Il est par conséquent frappant de constater que le parler de la ville de Mateur se caractérise par un système de conjugaison des verbes défectueux mixtes :

a) À l'accompli, en ce qui concerne le morphème singulier féminin de 3ème personne, ce parler se sert de *-āt* comme dans les parlers sédentaires,

(15) La forme inaccompli de *ṛā* n'est employée qu'à la 2ème pers.sg. *tṛā* avec la signification d'impératif 'donne-moi!, montre-moi!', ce qui correspond donc à l'arabe marocain *aṛa*. Dans le territoire tunisien, cette dernière forme nous résulte pratiquée, à côté de *tṛā*, dans la ville de Sfax.

(16) Sur la situation d'autres pseudo-verbes en arabe tunisien et, en particulier, de ceux qui possèdent une valeur modale, voir Mion (2013).

(17) Le verbe *ṛā* n'est employé qu'à l'accompli et afin d'exprimer l'inaccompli et l'impératif de 'voir' on se sert du verbe *šāf*.

et pas de l'allomorphe *-ət* typique des parlers bédouins. En ce qui concerne le morphème pluriel *-w*, ce parler le maintient car il possède une forme verbale de type citadin qui termine en /-āw/.

b) À l'inaccompli, le morphème pluriel *-w* fait assimiler la dernière radicale vocalique et donc ce parler possède une forme verbale de type bédouin qui termine en /ū/ (< */-īw/).

c) Par rapport au traitement du morphème pluriel *-w*, on rappellera que Tunis et Sousse présentent à l'accompli *mšǟw*, à l'inaccompli *nəmšīw*, *təmšīw*, *yəmšīw*, et à l'impératif *əmšīw*[18].

3.1.5. Les deux verbes hamzés *ʔaxaḏa* (< √*ʔxḏ*) 'prendre' et *ʔakala* (√*ʔkl*) 'manger' de l'ancien arabe connaissent, à l'instar de la plupart des variétés néo-arabes maghrébines, les correspondants tunisiens *xḏǟ* et *klǟ* qui à l'accompli s'insèrent dans la catégorie des défectueux (respectivement √*xḏy* et √*kly*)[19]. La conjugaison de *xḏǟ* 'prendre' reproduite ci-après en décrit le modèle :

	Accompli	Inaccompli	Impératif
1sg	*xḏīt*	*nǟxuḏ*	
2m	*xḏīt*	*tǟxuḏ*	*xūḏ*
2f	*xḏīti*	*tǟxḏi*	*xūḏi*
3m	*xḏǟ*	*yǟxuḏ*	
3f	*xḏǟt*	*tǟxuḏ*	
1pl	*xḏīna*	*nǟxḏu*	
2pl	*xḏītu*	*tǟxḏu*	*xūḏu*
3pl	*xḏǟw*	*yǟxḏu*	

3.1.6. Le préverbe du futur est *bǟš* qui est invariable et s'applique à l'inaccompli[20] : *škūn bǟš yġār ʕala māṭər* 'qui va envier Mateur ?'.

(18) Sur le verbe tunisois, Mion (2004).

(19) On rappellera, d'ailleurs, que pour certaines variétés marocaines ces deux verbes à l'accompli passent à la catégorie des concaves. À Skoura, pour ne citer qu'un exemple, les formes courantes sont *xəḍ/yāxuḍ* et *kəl/yākul* (Aguadé, Elyaacoubi 1995 : 51).

(20) Généralement on considère *bǟš* comme provenant de **māši* 'allant' et comme confondu ensuite avec le subordonnant *b-ǟš* 'afin de', bien que Durand (2007 : 261) rappelle pour la particule *ad-* du berbère la confluence de ces deux mêmes valeurs de futur et subjonctif.

À l'instar du tunisois, un futur intentionnel et immédiat est rendu par *taw-* (< **tawwa* 'maintenant')[21] : *taw-ngūl-hā̆-lək* 'je vais te le dire'.

3.1.7. Un impératif de la 1ère pers. pl. à valeur d'exhortation s'obtient par l'application de *xan-* (< **xallī-ni*) initial[22]. Exemple : *xan-nəmšu!* 'allons-y !'.

3.1.8. La négation verbale la plus fréquente est constituée par le morphème discontinu *mā—š* qui s'applique à l'accompli et à l'inaccompli[23]. Si le verbe se termine par une consonne, une voyelle *ə* épenthétique s'insert avant le segment /š/ de la négation. Exemples : *mā-naʕraf-ᵊš* 'je ne sais pas', *mā-taʕᵃrfī-š* 'tuᶠ ne sais pas', *mā-ħabbū-š yaʕṭū-na l-mā̆* 'ils n'ont pas voulu nous donner l'eau', *ma-təxdəm-ᵊš!* 'ne travailleᵐ pas!'.

À propos de la négation du verbe *ʕᵃraf* 'savoir, connaître' à l'inaccompli, on constate que le segment /f/ est sauvegardé d'une façon stable, comme d'ailleurs dans le reste du nord de la Tunisie, mais au contraire du Sahel où sa chute se produit fréquemment[24].

3.1.9. La négation nominale se fait à travers la particule négative *məš* qui peut également recevoir les pronoms suffixes en formant ainsi une série complète. L'option de *mā-ṛā-nī-š*, *mā-ṛā-k-š*, etc., qui est propre à la majorité de l'Algérie[25], n'est pas documentée à Mateur.

Le schéma suivant compare la situation de Mateur avec celles de Tunis[26] et de Sousse[27], ainsi qu'avec celle d'une ville algérienne proche de la Tunisie telle qu'Annaba[28] :

	Annaba	Mateur	Tunis	Sousse
Forme absolue	*maš*	*məš*	*mūš*	*miš*
1sg	*maš-ni*	*məš-ni*	*mā̆-nī-š*	*miš-ni*

(21) Mion (2004 : 251-2).

(22) Comme on l'a déjà observé ailleurs (Mion 2004 : 253), ce *xan-* peut être désormais considéré comme une marque préverbiale complètement grammaticalisée.

(23) L'inaccompli peut avoir aussi la valeur d'un impératif négatif.

(24) Dans les villages situés sur la côte entre Mahdia et Sfax, par exemple, les formes de type *mā-naʕrá-š* 'je ne sais pas' et *mā-taʕrī-š* 'tuᶠ ne sais pas' sont assez courantes.

(25) Voir, par exemple, Marçais (1977 : 194), Souag (2005 : 166).

(26) Stumme (1896), Singer (1984).

(27) Talmoudi (1980 : 167).

(28) Meftouh, Bouchemal, Smaïli (2012).

$2^{m/f}$	*maš-k*	*məš-k*	*mā̆-k-š*	*mišš-ək*
3^{m}	*maš-u*	*məšš-u*	*mā̆-hū-š ~ mūš*	*mišš-u*
3^{f}	*maš-i*	*məš-ha*	*mā̆-hī-š*	*miš-ha*
1pl	*maš-na*	*məš-na*	*mā̆-nā̆-š*	*miš-na*
2pl	*maš-kum*	*məš-kum*	*mā̆-kum-š*	*miš-kum*
3pl	*maš-hum*	*məš-hum*	*mā̆-hum-š*	*miš-hum*

Exemples : *məšni ʕārəf* 'je ne sais pas', *məšna twā̆nsa naħna?* 'on n'est pas des Tunisiens, nous ?'.

3.2. Le système pronominal

3.2.1. Le schéma suivant présente les deux séries des pronoms indépendants et suffixes :

	Indépendants	Suffixes
1sg	*ā̆na*	*-i/-ya ; -ni*
2^{m}	*ənta*	*-ək*
2^{f}	*ənti*	
3^{m}	*hūwa*	*-u/-h*
3^{f}	*hīwa*	*-ha*
1pl	*naħna*	*-na*
2pl	*əntūma*	*-kum*
3pl	*hūma*	*-hum*

3.2.1.1. À la $1^{\text{ère}}$ pers. sg., le parler de Mateur se sert du thème *ā̆na* (en Api [ˈɛːnæ̟]), avec une voyelle initiale longue, qui est commun à Tunis et à quelques parlers montagnards de la Kroumirie (par exemple Aïn Draham), mais s'oppose aussi bien aux citadins *ā̆ni* de Sousse et *yā̆na* de Kairouan (cf. maltais <*jien(a)*> *yī*^{e}*n(a)*, mais aussi le Nord du Maroc et certaines zones côtières de l'Algérie) qu'aux ruraux septentrionaux qui présentent *nā̆y(a)* (par exemple Le Kef).

3.2.1.2. À la $2^{\text{ème}}$ pers. sg., Mateur connaît une opposition de genre dans la série indépendante, ce qui diffère du système des parlers de type citadin, comme celui de Tunis, Sousse et Kairouan qui ne connaissent qu'un seul thème *ənti* pour le masculin et le féminin. Cette opposition de genre n'est toutefois pas

sauvegardée dans le correspondant pronom suffixe aussi bien au singulier qu'au pluriel.

3.2.1.3. À la 1ère pers. pl., le parler de Mateur se sert de *naħna*, un thème à consonne /n/ initiale qui est commun à plusieurs variétés tunisiennes rurales du Nord jusqu'au Sud et, sur le plan des variétés citadines, à Kairouan[29]. On rappelle qu'ailleurs on n'a que des thèmes tels que *aħna* (qui est tunisois), ou *əħna*, *ħnā̆*, etc.

3.2.1.4. Les pronoms suffixes pluriels de 2ème et 3ème pers., *-kum* et *-hum*, géminent leur consonne finale /m/ lorsqu'ils reçoivent le /š/ de la négation discontinue : *mā-yaʕᵃrfu-kúmm-ᵊš* 'ils ne vous connaissent pas', *əl-mā̆ mā-ywəṣṣul-húmmᵊ-š* 'l'eau ne lui arrive pas', *mā-ḏkurt-húmm-ᵊš* 'je ne les ai pas mentionnés'.

3.2.2. Le système des démonstratifs distingue une série indépendante et une série préfixe. La série des démonstratifs indépendants est la suivante :

	Proximité	Éloignement
sg.masc.	*hā̆ḏa (haḏā̆ya)*	*haḏā̆ka*
sg.fém.	*hā̆ḏi (haḏīya)*	*haḏīka*
pl.masc./fém.	*hā̆ḏum*	*haḏūka*

Quant au thème *hā̆ḏum*, il a été observé même dans certains sociolectes de l'île de Djerba[30] et dans le Nord du Maroc[31], et sa variante *hāḏūm(a)* est documentée dans les parlers bédouins du Sud algérois, constantinois et tunisien[32]. Dans nos données, toutefois, ce pronom n'apparaît qu'avec la voyelle brève /u/.

Si les démonstratifs sont employés en fonction adjectivale, selon une typologie qui se dessine au Hijaz et se prolonge jusqu'en Égypte en passant par le Soudan, ils suivent le substantif modifié : *l-əsm hā̆ḏa* 'ce nom', *lᵊ-ħkā̆ya hā̆ḏi* 'cette histoire'. Les allomorphes *haḏā̆ya* et *haḏīya* sont des variantes emphatiques.

---

(29) Hors de la Tunisie, Marçais (1977 : 189) mentionne la présence de ce thème en Oranie et en Libye.
(30) Behnstedt (1998 : 74).
(31) Je dois cette information aux réviseurs anonymes de cet article.
(32) Marçais (1977 : 198).

La série des démonstratifs préfixes est la suivante :

Proximité	Éloignement
ha-l-	*hāk-əl-*

Ils sont invariables (genre et nombre) et ne sont utilisés que seulement en fonction d'adjectif : *ha-l-mašākəl* 'ces problèmes', *hāk-əl-ḅāku l-aħmər* 'ce paquet rouge là'.

3.2.3. Les thèmes interrogatifs sont : *ašnuww(a)* ~ *šnuwwa* 'quoi^{m} ?', *ašniyy(a)* ~ *šniyya* 'quoi^{f} ?', *(a)šnūma* 'quoi^{pl}', *kīfāš* 'comment ?', *gəddāš* 'combien ?', *wagtāš* 'quand ?', *wīn* ~ *fīn* 'où ?', *škūn* 'qui ?'. À propos de *fīn* on observera qu'il peut être également employé en impliquant un mouvement, comme dans *fīn māši?* 'où vas-tu?' ; à propos de *škūn*, il peut recevoir aussi bien des pronoms suffixes, comme dans *škūn-kum* 'qui êtes vous ?', que des prépositions préfixes, comme dans *mʕā-škūn* 'avec qui ?' et *ᵊl-škūn* 'à qui ?'(33).

3.2.5. Le pronom relatif est *(ə)lli*, qui est toujours invariable et ne semble pas lié à la définitude du nom qu'il modifie : *əž-žmāʕa lli təxdəm mʕā-kum* 'l'équipe qui travaille avec vous', *fəmma ħāža lli ma-fhumna-hā-š* 'il y a un truc que nous n'avons pas compris'.

3.2.6. Le réflexif peut se former par l'emploi du mot *ṛūħ* 'âme' : *ħṛug ṛūħ-u* 'il s'est brûlé'. Ce terme peut être employé aussi au pluriel : *ħṛugna ṛwāħ-na* 'nous nous sommes brûlés'.

3.3. Le système nominal

3.3.1. En excluant les pluriels aux morphèmes suffixes *-īn* et *-āt*, parmi les différentes possibilités de formation du pluriel interne on se limitera ici à signaler la présence de formes caractérisées par un schème *CCāCəC*, telles que *srādək* 'coqs' (← sg. *sardūk*), *šbābək* 'fenêtres' (← sg. *šubbāk*), *kbābəṭ* 'manteaux' (← sg. *kabbūṭ*). Les formes du schème correspondant *CCāCīC* (d'où *srādīk*, *šbābīk*, *kbābīṭ*) peuvent être entendues dans les campagnes des alentours de Mateur.

(33) Les formes basées sur /mən/ précédé par des prépositions (à l'instar de *mʕā-mən*, etc.), qui sont courantes au Maghreb occidental, ne sont pas documentées en Tunisie.

3.3.2. Le morphème duel *-īn* (< **-ayn*) ne continue à s'appliquer qu'aux parties doubles du corps (*yəddīn* 'mains') et aux expressions de temps (*yūmīn* 'deux jours'). En tout autre cas, on se sert de *zūz* (< **zawǧ* 'couple') suivi du nom au pluriel : *zūz ᵊbnāt* 'deux filles', *zūz ᵊdbābəz* 'deux bouteilles'.
3.3.3. L'état d'annexion entre deux termes est rendu par leur juxtaposition ou bien par l'emploi de la particule génitivale *mtāʕ* où, contrairement à certains parlers algériens tel que par exemple celui de Dellys avec *(n)tāʕ*(34), le segment /m/ est bien stable : *ər-ruxṣa mtāʕ ət-taksi* 'le permis du taxi'.

4. Adverbes

Adverbes de temps : *taw ~ tawwa* 'maintenant', *gbal* 'avant', *mbaʕd* 'après' ; *l-yūm* 'aujourd'hui', *l-bārəḥ* 'hier', *wutt-əl-bārəḥ* 'l'autre hier', *ġudwa* 'demain', *baʕd ġudwa* 'après demain', *baʕd ġudᵊwtīn* 'dans trois jours' (litt. 'après deux [fois] demain'). Adverbes de lieu : *hnā* 'ici', *ġadīka* 'là'. Adverbes de mode : *hakka ~ hakkāka* 'comme ça'. Autres adverbes : *ʕala-xāṭər ~ ʕa-xāṭər ~ xāṭər-ši ~ xāṭər* 'parce que'.

5. Textes

5.1. Les stades de Tunis

[1] fəl-ʕāṣma maʕrūfa t-taražži, l-ifrīqi, w-l-malʕab ət-tūnsi, hāḏum əṯ-ṯlāṯa lli maʕrūfīn fəl-ʕāṣma.

*[2] akbar malʕab taw malʕab ṛādəs, sabʕa novōmbr, fəl-*banlieue*, ən-nāḥya ž-žanūbīya, šīrət ḥammām l-unf w... bīr əl-bāy w… əš-šīra haḏīka.*

[3] w-fumma ṣṭād əl-manzah, grīb əl-aryāna, l-manzah haḏīya, w-fumma wāḥd āxər f-šīrt əl-… grīb mə-ž-žbəl l-aḥmar, əl-malʕab əš-šaʕbi.

[4] ām‿āna(35) *mā-kunt-š maġrūm barša bəl-kūra, w-waḷḷāhi ḥyāt-i l-ṣṭād*(36) *mā-mšīt-lu kān marrtīn.*

[5] kun‿nəmšū-lu(37) *lal-əḥtifālāt mtāʕ sabʕa nuvōmbr, w-nəmšu nāgfu ġadīka ka-taʕzīz, ḥmāya ʕa-š-šaġāb w-ʕa-l-mašākəl,*

(34) Souag (2005 : 164).
(35) Pour **āma āna*.
(36) Il n'est pas clair si le segment /l-/ doit être interprété comme une préposition *l-* de direction non assimilée, ou bien comme une consonne faisant partie du mot à partir du syntagme fr. *le stade* (à l'instar de **la gare* > tun. *langār*, mar. *lāgār* 'gare').
(37) Pour **kunna nəmšū-lu*.

*[6] w-yaʕṭū-na l-baǧǧuwāt, nəlᵊbsū-hum, w-*cache-col mauve*, xāṭər-ši l-kūlēr mtāʕ ət-tažammuʕ* mauve*, maʕrūf,* violet.

[1] Dans la capitale, l'Espérance, le [Club] Africain et le Stade Tunisien sont connus, ce sont les trois [équipes] célèbres de la capitale.

[2] Le stade le plus grand maintenant est celui de Radès, le Sept Novembre, dans la banlieue, sur le versant méridional, dans la direction de Hammam Lif et… de Bir El Bey et… cette direction.

[3] Et il y a le stade d'El Menzah, proche d'Ariana, [c'est] El Menzah là, et il y en a encore un autre en direction de… près de Jebel Ahmar, le stade populaire.

[4] Mais moi je n'étais pas très fana' du football, et je te jure que dans toute ma vie je ne m'y suis rendu [au stade] que deux fois.

[5] On y allait pour les célébrations du Sept Novembre, nous y allions pour rester là-bas et supporter, et comme sécurité contre le désordre et les problèmes.

[6] Et ils nous donnaient les badges, nous les mettions, un cache-col mauve, parce que la couleur du *Rassemblement*(38) est le mauve, c'est connu, le violet.

5.2. La cuisine

[1] f-rumḏ̣ān naʕᵃmlu brīk, slāṭa məšwīya, šurbət frīk,

[2] w-mbaʕd ṯumma l-lablābi, w-l-kaftāži,

[3] w-əl-ləblābi ḥumməṣ nṭayybū-h w-nfawwḥū-h,

[4] w-wāḥəd yḥuṭṭ fī-h r-ruzz w-wāḥəd yḥuṭṭ fī-h lᵊ-hrīsa l-ʕarbi,

[5] w-tḥuṭṭ fī(-h) l-xubᵊz w-šwayya(39) *ʕḏ̣am w-zīt zītūna, hakkāka,*

[6] mtāʕ z-zwāwa haḏāka.

(38) Le *Rassemblement Constitutionnel Démocratique* (at-Taǧammuʕ ad-Dustūrī d-Dīmūqrāṭī) était le parti politique de l'ancien président Zine El Abidine Ben Ali.

(39) Au contraire d'autres variétés néo-arabes, *šwayya* est un quantificateur qui ne se sert pas de l'état construit avec le nom. Il se comporte donc comme les numéraux qui, en arabe tunisien, présentent une seule forme (par ex. *xamsa* 'cinq' et *xamsa ktub* 'cinq livres') aussi bien en position isolée qu'avec le nom. Voir Singer (1984 : 608 et ss.), Durand (2007 : 256), et plus récemment l'étude sur les numéraux de Biţuna (2008-2011).

[1] Pendant le Ramadhan nous préparons les *brik*, la salade *méchouia*, la chorba frick,
[2] et après il y a le *lablabi* et le *keftaji*,
[3] le *lablabi* se prépare avec des pois chiches, on les cuisine et on y ajoute des épices,
[4] et il y en a qui y mettent du riz et même de la [sauce] *harissa*,
[5] et tu peux y ajouter du pain et un peu d'œufs et de l'huile d'olive, comme-ça,
[6] c'est [originaire] des Zouaves.

5.3. Les conditions économiques

[1] ṛā-na māṭər hā-na muhammšīn, ṛā-hi d-dawla mā-mšā̆t-ha yā̆sər,
[2] ṛā-hi kā̆rṯa ʕala qtiṣād əl-blā̆d w-ʕala qtiṣād əl-blā̆d əl-kull,
[3] l-ā̆dā̆t ġāli, w-l-māzūt ġāli, w-kull šay ġāli,
[4] w-ən-nā̆s əl-kull faddət, xā̆ṭər rəzg əd-dawla huwwa rəzg əš-šaʕb əl-kā̆məl.

[1] À Mateur nous sommes des marginalisés, et l'État n'est pas très présent,
[2] C'est une catastrophe pour l'économie du pays, de tout le pays,
[3] Les outils sont chers, le mazout est cher et toute chose est [devenue] chère,
[4] Les gens en ont marre, parce que les biens de l'État sont les biens de tout le peuple.

5.4. Le jeu de Mabrouka(40)

[1] ya Mabrūka ħəlli l-bā̆b,
[2] awlā̆d-ək žā̆w mə-l-kuttā̆b,
[3] ʕaṭī-ni fūṭa fūṭa,
[4] w-mərt xāl-ək ballūṭa.

[1] Dis, Mabrouka, ouvre la porte,
[2] Tes enfants sont arrivés de l'école,
[3] Donne-moi une jupe, une jupe,
[4] Quelle menteuse, la femme de ton oncle.

(40) Texte et traduction tirés de Louis et Crosse (1944 : 321) ; transcription adaptée.

6. Considérations finales

Il est notoire qu'en Tunisie on distingue entre les parlers à *g* et les parlers à *q*, auxquels on se réfère respectivement par les deux expressions *tkalləm bə-l-gāla* et *tkalləm bə-l-qāla*(41). Le dialecte de Mateur est une des variétés à *g*, mais située juste à côté d'une aire vaste qui est caractérisée par la prédominance de *q*. En fait, la ville de Bizerte, qui est l'épicentre de toute la région, possède un dialecte typologiquement citadin à *q*, se rattachant donc à l'aire du Grand Tunis.

Les caractéristiques centrales du *māṭri* sont synthétisées par les points suivants :

- le passage de **q* à *g* ;
- la conservation des voyelles brèves en syllabe ouverte (et accentué !) dans certaines rares positions phonotactiques(42) ;
- le fort arrondissement vocalique en présence de labiales et d'emphatiques ;
- l'opposition de genre dans les pronoms de $2^{ème}$ pers. sg. *ənta* et *ənti* ;
- le pronom personnel de $1^{ère}$ pers.pl. en *naħna* ;
- l'opposition de genre à la $2^{ème}$ pers.sg. de la conjugaison verbale (accompli, inaccompli et impératif) ;
- dans le verbe défectueux la conservation du morphème suffixe -*w* du pluriel à l'accompli (→ /-āw/) et son assimilation complète à l'inaccompli (→ /-ū/).

Or, Demeerseman (1965 : 8) insiste sur le caractère agricole de la majorité du territoire tunisien, en mettant en exergue « une interpénétration des psychologies citadine et rurale, à un degré qui pourra varier assez considérablement avec les régions, mais qui est présente comme un fait absolument général dans le pays ». Un chef-lieu comme Mateur jusqu'à la première moitié du $XIX^{ème}$ siècle n'a qu'une fonction réduite à un marché agricole dépourvu de toute vie urbaine(43).

Que dire donc du *māṭri* : s'agit-il d'un parler bédouin ou bien d'un parler sédentaire se rattachant au type villageois ?

(41) Cf. Durand (2007 : 245).

(42) Des phénomènes semblables sont attestés dans certaines variétés hilāliennes et sulaymites, cf. Ritt-Benmimoun (2014a). Cantineau (1939 : 862) signale des conjugaisons de type <*ned^{e}rsu*> dans certains parlers nomades du département de Constantine.

(43) D'après l'étude de Ganiage (1964), mentionnée par Demeerseman (1965 : 10).

Marçais (1950) classifiait les variétés tunisiennes à *g* comme bédouines et soulignait que les variétés de type Sulaym sont situées dans tout le territoire tunisien jusqu'à l'ouest de la Medjerda(44), c'est-à-dire là où effectivement se trouve Mateur et tout juste avant le début de la zone du « *dialecte E* des nomades tunisiens de la Kroumirie » mise en relief par Cantineau (1939 : 851).

Saada (1984 : 16) inclut le *māṭri* dans sa liste des parlers bédouins du pays mais doit également reconnaître que la classification typologique pose un problème fondamental : toute la Tunisie rurale ne parle qu'avec *g*(45). Il ne sera pas utile même de nous interroger sur les distinctions d'Ibn Khaldoun, parce qu'il affirme qu'après les invasions des Banū Hilāl en Tunisie il était à peine possible de reconnaître les traces d'un caractère sédentaire dans des villes telles que Kairouan et Mahdia.

À Mateur, la nature linguistiquement bédouine de la région se montre d'une façon évidente dans les alentours de cette localité. Par exemple dans le village de Joumine Dam (dix kilomètres à sud de la ville) où on retrouve des traits tels que **šitāʔ* > *štī* 'hiver' (cf. mateurois *štā̈*)(46) et *mšū* 'ils sont allés' (cf. mateurois *mšā̈w*). Ce caractère bédouin se maintient à Mateur à travers quelques traits importants, à l'instar de **q* > *g* et de l'opposition de genre dans les systèmes verbal et pronominal.

La coexistence à Mateur de deux traits apparemment antithétiques tels que la diphtongue /-āw/ à l'accompli et la monophtongue /-ū/ à l'inaccompli des verbes défectueux est, par contre, plus problématique. En l'état actuel de nos connaissances ce phénomène ne semble pas lié à des différences diastratiques et, en ce qui concerne le niveau générationnel, on remarquera qu'il est possible d'observer l'alternance de /-āw/ et /-ū/ même dans les textes des années 1940 de A. Louis et E. Crosse. Si l'on exclut la présence de différences diastratiques, on ne pourra par conséquent expliquer ce phénomène qu'en termes d'économie

(44) Voir Ritt-Benmimoun (2014a) pour une reclassification des parlers bédouins de la Tunisie, avec une attention particulière pour le Sud du pays.

(45) Saada (1984 : 28). Il est d'ailleurs très intéressant qu'elle observe que selon la perception de la population de Tozeur, village du Sud avec un parler bédouin naturellement à *g*, le parler des « *ʕaráb* » est celui des alentours.

(46) Marçais (1950 : 214) et Cantineau (1939 : 858 ; 1960 : 99) considèrent l'*imāla* en *-ī* ou en *-ī*^{a} comme une caractéristique propre aux parlers bédouins. Il faut toutefois rappeler la présence de la fracture aussi dans des territoires sédentaires tels que Malte et al-Andalus.

articulatoire, à savoir à travers la résistance du /ā/ à l'accompli et la chute du /ī/ de */-īw/ à l'inaccompli(47). Mais cette situation devra être interprétée comme le résultat linguistique du rôle socio-politique joué par cette ville dans sa région.

Mateur est une *muʕtamadiyya* gravitant dans l'orbite d'une culture sédentaire, bien que rurale, et un chef-lieu où la population d'une vaste région agricole se rencontre le jour du marché hebdomadaire ; un chef-lieu à son tour situé dans une *wilāya* (Bizerte) qui représente depuis longtemps la destination de grandes vagues migratoires interrégionales provenant en même temps du Sahel et de la Kroumirie(48). Le *māṭri* ne pourra par conséquent qu'alterner des traits purement sédentaires à des traits bédouins(49), en poussant les dialectologues à s'interroger sur la nature mixte des parlers tunisiens communément dits 'villageois'.

BIBLIOGRAPHIE

AGUADE, Jordi ; ELYAACOUBI, Mohammad, (1995), *El dialecto árabe de Skūra (Marruecos)*, Madrid.

BEHNSTEDT, Peter, (1998), «Zum Arabischen von Djerba (Tunesien) I», *Zeitschrift für arabische Linguistik* 35, pp. 52-83.

BIŢUNA, Gabriel, (2008-2011), «The Morpho-Syntax of the Numeral in the Spoken Arabic of Tunis», *Romano-Arabica* 8-11, pp. 25-42.

BORIS, Gilbert, (1958), *Lexique du parler arabe des Marāzîg*, Paris.

CANTINEAU, Jean, (1939), «Les parlers arabes du Département de Constantine», in *Quatrième Congrès de la Fédération des Sociétés savantes de l'Afrique du Nord*, Alger, pp. 849-863.

(47) Il faudra quand même rappeler que pour les Ulād Brāhīm de Saïda, Marçais (1908 : 85-88) cite <*glổu/i̯églu*> et <*ĕnsổu/i̯énsu*>. Par contre la *ħassāniyya*, d'après Cohen (1963 : 103, 106), connaît une conjugaison de type *lgāw/yəlgāw* à côté d'un type *mšāw/yəmšu*.

(48) Picouet (1971 : 137 et ss.) décrit bien le courant Le Kef-Béja-Bizerte.

(49) Sur la pénétration des parlers nomades tunisiens en Algérie, Cantineau (1939 : 859) observait justement l'ordre d'apparition de certaines particularités au fur et à mesure qu'on se dirige depuis les confins tunisiens vers l'ouest, un ordre dans lequel, parmi les traits différents, il trouvait « les formes des verbes à 3e radicale faible, en commençant par l'inaccompli (*tensi*, *yensu*) et seulement après l'accompli (*mšet*, *mšu*) ».

CANTINEAU, Jean, (1960), *Cours de phonétique arabe*, Paris.

COHEN, David, (1963), *Le dialecte arabe ḥassānīya de Mauritanie (parler de la Gebla)*, Paris.

COHEN, David, (1964), *Le parler arabe des Juifs de Tunis*, Paris.

DEMEERSEMAN, André, (1965), «Aux frontières de la psychologie rurale», *Institut des Belles-Lettres Arabes* 109, pp. 1-34.

DURAND, Olivier, (2007), «L'arabo di Tunisi. Note di dialettologia comparata», in G. Lancioni, O. Durand (éds.), *Dirāsāt aryūliyya. Studi in onore di Angelo Arioli*, Rome, pp. 243-271.

DURAND, Olivier, (2012), «Voyelles tunisoises», in A. Barontini, Ch. Pereira, Á. Vicente, K. Ziamari (éds.), *Dynamiques langagières en Arabophonies. Variations, contacts, migrations et créations artistiques. Hommage offert à Dominique Caubet par ses élèves et ses collègues*, Saragosse, pp. 65-76.

GANIAGE, Jean, (1964), «La population de la Tunisie vers 1860. Essai d'évaluation d'après les registres fiscaux», *Etudes Maghrébines*, pp. 165-193.

LOUIS, André & CROSSE, Ernest, (1944), «Les jeux de la rue à Mateur», *Institut des Belles-Lettres Arabes* 27, pp. 303-328.

MARÇAIS, Philippe, (1977), *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*, Paris.

MARÇAIS, William, (1908), *Le dialecte arabe des Ūlâd Brāhîm de Saïda (Département d'Oran)*, Paris.

MARÇAIS, William, (1950), «Les parlers arabes», in A. Basset (éd.), *Initiation à la Tunisie*, Paris, pp. 195-219.

MARÇAIS, William & GUIGA, Abderrahmâne, (1958-61) *Textes arabes de Takroūna*. Vol. I: *Textes, transcription et traduction annotée*, Paris.

MEFTOUH, Karima & BOUCHEMAL, Najette & SMAÏLI, Kamel, (2012), «A Study of Non-Resourced Language: An Algerian Dialect», in *Proceeding of: SLTU'2012: The third International Workshop on Spoken Languages Technologies for Under-resourced Languages*. En ligne: http://www.loria.fr/~smaili/KarimaDernVers.pdf.

MION, Giuliano, (2004), «Osservazioni sul sistema verbale dell'arabo di Tunisi», *Rivista degli Studi Orientali* 78 [2006], pp. 243-255.

MION, Giuliano, (2008), «Le vocalisme et l'*imāla* en arabe tunisien», in S. Procházka, V. Ritt-Benmimoun (eds.), *Between the Atlantic and Indian*

Oceans. Studies on Contemporary Arabic Dialects. Proceedings of the 7th Aida Conference, Wien, pp. 305-314.

MION, Giuliano, (2013), «Quelques remarques sur les verbes modaux et les pseudo-verbes de l'arabe parlé à Tunis», *Folia Orientalia* 50, pp. 51-65.

PICOUET, Michel, (1971), «Aperçu des migrations intérieures en Tunisie», *Population* 26, pp. 125-148.

RITT-BENMIMOUN, Veronika, (2014a), «The Tunisian Hilāl and Sulaym Dialects. A Preliminary Comparative Study», in O. Durand, A. D. Langone, G. Mion (eds.), *Alf lahǧa wa-lahǧa. Proceedings of the 9th Aida Conference*, Wien, pp. 351-359.

RITT-BENMIMOUN, Veronika, (2014b), *Grammatik des arabischen Beduinendialekts der Region Douz (Südtunesien)*, Wiesbaden.

SAADA, Lucienne, (1968), *Le parler arabe des juifs de Sousse (Condition humaine et terminologie des gestes)*, Paris.

SAADA, Lucienne, (1984), *Eléments de description du parler arabe de Tozeur (Tunisie)*, Paris.

SINGER, Hans Rudolf, (1984), *Grammatik der arabischen Mundart der Medina von Tunis*, Berlin-New York.

SOUAG, Lameen, (2005), «The Arabic Dialect of Dellys», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 9, pp. 151-180.

STUMME, Hans, (1896), *Grammatik des tunisischen Arabisch nebst Glossar*, Leipzig.

TALMOUDI, Fathi, (1980), *The Arabic Dialect of Sūsa (Tunisia)*, Göteborg.

YODA, Sumikazu, (2008), «On the Vowel System of the al-Mahdīya Dialect of Central Tunisia», in S. Procházka, V. Ritt-Benmimoun (eds.), *Between the Atlantic and Indian Oceans. Studies on Contemporary Arabic Dialects. Proceedings of the 7th Aida Conference*, Wien, pp. 483-490.

POESÍA AMOROSA ḤASSĀNÍ EXCLUSIVA DE LAS MUJERES: *ət-təbṛāˁ*

Ahmed Salem **OULD MOHAMED BABA***
Universidad Complutense. Madrid

BIBLID [1133-8571] 21 (2014) 79-95

Resumen:La literatura popular hassaní trata todos los temas tradicionales de la poesía árabe clásica, pero añade además el género original de poesía amorosa compuesto por mujeres anónimas para expresar su amor hacia una figura masculina también anónima. Este género llamado *ət-təbṛāˁ* se compone de un sólo verso: *təbṛīˁa*.

Palabras clave: Poesía ḥassāní; poesía amorosa; *ət-təbṛāˁ*; dialecto ḥassāniyya; dialectología árabe.

Abstract: *Women exclusive Ḥassānī love poetry: ət-təbṛāˁ*. Ḥassānī popular literature encompasses all possible traditional topics of classical Arabic poetry, but it adds one more original genre: love poetry composed by anonymous women expressing their love towards an equally anonymous male figure. This genre called *təbṛāˁ* consists in just one verse: *təbṛīˁa*.

Key words: Ḥassānī poetry; love poetry; *ət-təbṛāˁ*; Ḥassāniyya dialect; Arabic dialectology.

ملخص: يتطرق الأدب الشعبي الحساني لسائر أغراض الأدب العربي ويضيف إليها غرضا جديدا هو الشعر الغزلي الذي تقرضه نساء مجهولات للتعبير عن حبهن لرجال مجهولين أيضا. هذا النوع الأدبي المسمى" التبراع" يتكون من بيت واحد:"تبريعة".

كلمات مفاتيح: الشعر الحساني؛ الغزل؛ التبراع؛ اللهجة الحسانية؛ علم اللهجات العربية

* email : aouldmoh@filol.ucm.es.

1. Introducción

Se da el nombre *lə-ġnä* [1] "poesía popular en *ḥassāniyya*" a un tipo de producción poética de carácter oral en árabe dialectal[2] que se caracteriza por su estrecha relación con el canto[3]. *lə-ġnä* es propio de Mauritania y áreas en las que se habla *ḥassāniyya* y, al igual que en todos los países árabes, es consecuencia de la diglosia. Ya en un trabajo anterior[4] hemos explicado que, entre los numerosos temas de *lə-ġnä*[5], existe *ət-təbṛāʕ* (singular: *təbṛīʕa*)[6], tema objeto de este trabajo, que es un género exclusivo de mujeres y que tiene sus características específicas dentro de la literatura oral *ḥassāni*.

Antiguamente, las jóvenes solían comentar a sus amigas íntimas los versos que habían compuesto a sus amantes y a veces estos eran cantados en veladas en los campamentos nómadas y a las que no asistían ni hombres, ni personas mayores. A pesar del secretismo y del anonimato de estas veladas, muchos versos pudieron ser memorizados y difundidos oralmente, mientras que muchos otros no salieron de aquellos ambientes y quedaron en el olvido. Algunas fueron atribuidas a cantantes famosas[7], o *tīggäwātən*, convirtiéndose en canciones sin perder su carácter anónimo.

A modo de definición, podemos decir que *ət-təbṛāʕ* es un género exclusivamente femenino en el que unas jóvenes anónimas expresan sus sentimientos amorosos hacia unos personajes masculinos cuyos nombres e

---

(1) En árabe clásico *ġināʔ* "canto".

(2) Entre estos géneros, concretamente en el Magreb, tenemos *al-malḥūn* (Marruecos, Argelia) y *az-zağal* (en Alandalús), v. artículo "*Malḥūn*" en *Enciclopedia del Islám* págs. 232-242. Por otro lado, en Oriente destacan el *mawwāl* (Egipto) y la poesía llamada nabaṭí (Arabia).

(3) Esta poesía se presta muy bien al canto por su métrica. Además los poetas solían participar en las veladas organizadas por los *īggāwən* "cantantes" y ofrecían sus poemas para ser cantados. Los autores cuyos poemas fueron memorizados y declamados por estos garantizaron, de esta manera, la conservación de su producción literaria en la memoria colectiva. V. Wuld Bāh (1987:12).

(4) "*lə-ġnä*, poesía popular en ḥassāniyya", *EDNA* 9 (2005), pp. 205-231.

(5) *näsīb,* "poesía amorosa"; *ġazäl*, subgénero en el que se describen los sentimientos amorosos y se alude a la amada como fuente del sufrimiento del autor; *thäydīn,* "elogio"; *əl-mädḥ* "poesía panegírica"; *šämt,* "sátira"; *vaxṛ,* "autoelogio"; *riṯāʔ*, "elegía" y *təbṛāʕ* que es el que nos interesa aquí.

(6) Acerca de la etimología de esta palabra, no parece haber acuerdo unánime. Para algunos autores podría está asociada etimológicamente a *baraʕa* "sobresalir, destacar".

(7) Son conocidos *təbṛāʕ* Maḥẓūbä mənt əl-Mayddāḥ, Dīmi mənt Āḅḅä, etc.

identidad raramente son mencionados. La anonimia de este género es debida, por un lado, a la tradición de la sociedad *biḍ̣āni*[(8)] que no permitía que la mujer compusiera poesía y, por otro lado, tampoco toleraba que se mencionase el nombre del ser amado.

Desde el punto de vista formal, *ət-təbṛāˤ* se compone de un solo *gāf*[(9)] (de dos hemistiquios), en el que se expresan los sentimientos amorosos muy "condensados" usándose un estilo tropológico, con abundantes metáforas, símiles, metonimias, etc.

A pesar de no haber sido tolerado socialmente el uso del nombre de los personajes a quien va dirigido *ət-təbṛāˤ*, al menos, se conocen algunos hombres cuyos nombres se citan, pero por lo general se emplean palabras como *mäžḥūd* "(amado) secreto o inconfesable"; a veces, se alude a él diciendo *ḏāk əlli nəbġi* "aquel que amo"; o *ṣaydi* "mi hombre"; *vuʔādi* "mi corazón"; *ḏä lli mənnu l-äsqām* "aquel que me produce sufrimiento", etc. La brevedad impuesta a este género no ha menoscabado su belleza ni su calidad literaria encontrándose frecuentemente creaciones verdaderamente originales donde se expresan muchos sentimientos con escasas palabras. Las autoras anónimas emplean generalmente voces polisémicas para dar mayor expresividad a sus versos. Desde el punto de vista de la métrica, cada *təbṛīˤa* tiene cinco *mutaḥarrik* "pies" en el primer hemistiquio (a veces 6) y 8 *mutaḥarrik* "pies", en el segundo, pero por lo general no está sujeto a ninguna norma métrica.

El corpus de *təbṛāˤ*[(10)] que viene a continuación se compone de tres partes, las dos primeras mencionan los nombres de los amados, *təbṛāˤ* Bayyāt y *təbṛāˤ* Murād y la tercera, de carácter anónimo.

2. təbṛāˤ Bayyāt

(8) Esta voz (del árabe clásico *ʔabyaḍ* "blanco") designa aquí lo relativo a los *Biḍ̣ān*, o hablantes del ḥassāniyya independientemente del país donde vivan (Mauritania, Sáhara, Argelia, Malí y Senegal).

(9) *gāf* (pl. *givān*), poema de cuatro hemistiquios que riman generalmente: AB AB, pero puede ser también de dos hemistiquios como este caso, v. *supra*.

(10) El corpus ha sido recogido parcialmente mediante la entrevista directa a varias mujeres de la ciudad de Mederdra (Wilāya de Trārzä), siendo el resto procedente de grabaciones antiguas de los archivos de la Radio Nacional de Mauritania que recogen los *təbṛāˤ* de las cantantes Maḥžūba Mint əl-Mäyddāḥ (*təbṛāˤ* Bayyāt grabación hecha en 1966) y de Dīmi Mint Āḅḅä (*təbṛāˤ* Murād de los años 90 del siglo XX).

Como se ha mencionado previamente, son raros los *təbṛāˁ* con nombres propios, pero éste es una de las raras excepciones. Las autoras anónimas compusieron este *təbṛāˁ* para un hombre del que se conoce el nombre y la profesión. Este *təbṛāˁ* fue divulgado por la cantante Maḥžūbä mənt əl-Mayddāḥ[11].

Los versos de *ət-təbṛāˁ* [12], tal como se ha señalado más arriba son unos *givān* de dos hemistiquios (pareados), destinados a ser cantados por las jóvenes en las veladas o por las *tīggäwātən* "cantantes", como fue el caso de éste cuyo texto se ofrece a continuación:

2.1. *əffäyləḥ bayyāt // vläyyīḥ ulād əl-ḥuṛṛāt*
Bayyāt es tan guapo // como los hijos de las nobles.
2.2. *bäyyāt əššaˁṛa // gāləˁha mən gäwmu ḥamṛa*
La belleza de Bayyāt // se la arrebató toda a sus amigos.
2.3. *tväggäd yä-l-mäžḥūd // läyāli vīhum kənnä gˁūd*
Acuérdate, secreto amado, // las noches en las estábamos juntos.
2.4. *tväggäd yä-l-mäžḥūd // läylä miṯluhā yā yaˁūd*
Acuérdate, secreto amado, // aquella noche irrepetible.
2.5. *ḥəḅḅi l-əl- mäžḥūd // v-gḷaybi ˁād əllā mazyūd*
Mi amor por mi secreto amado, // en mi corazón no hace más que crecer.
2.6. *ənṣəl subla əssalām // l-əlli säwḥal kāməl ḏä-l-ˁām*[13]
"Buen viaje // para todo el que viaje hacia el oeste este año" [14].
2.7. *gālət-li ənnəžmä*[15] // *ənnu gˁad u-kmä*
La estrella me dijo // que se sentó y fumó.
2.8. *gālətli səxnä // ˁannu twaḥḥaš-nä*
Suxna me dijo // que nos echó de menos.
2.9. *läylət widāˁu // gaḷbi u-lsāni mā rāˁu*

(11) V. nota *supra*.
(12) V. definición, *supra*.
(13) Tiene una variante: *subla əs-salām // l-əlli säwḥal kāməl ḏä-l- ˁām* "buen viaje para todo aquel que viaje este año hacia el oeste".
(14) Se supone que el amante, originario de la ciudad de Butilimīt, tendría que haber viajado a Nuakchot que se encuentra al oeste. La amante convierte su sentimiento amoroso en un acto generoso deseando buen viaje a todos los viajeros que van hacia donde se dirige su amado.
(15) Es muy frecuente que la poetisa anónima recurra a un elemento de la naturaleza para hacerle cómplice y testigo de su amor.

En la noche de su despedida // no descansaron ni mi corazón ni mi lengua.

2.10. *lā ˀilāha ˀilla llāh // yä ḥadd bqa*[16] *ḥadd ulā ṛāh*
"No hay más Dios que Allāh // ¡qué pena querer a alguien y no tenerlo!".

2.11. *ˁandu təbsīmä // bāni vī-hä blīs xwäymä*[17]
Su sonrisa // es pura tentación y lujuria.

2.12. *zäynä əddaṛṛāˁa // ˁlä mudīr əzziṛāˁa*[18]
Qué bonita es la *darrāˁa*[19] // que lleva el Director de Agricultura.

2.13. *u-lā viyyä ḥəvṛa // mən ḥubbu tərvəd mä lə-xṛa*[20]
No hay un hueco en mí // que no lo llene su amor.

2.14. *gāləṭ-li vlānä // ˁannu tmännānä*
Fulana me dijo // que nos echó de menos.

3. *təbṛāˁ* Murād

Este *təbṛāˁ* fue compuesto por una o varias autoras anónimas para un hombre llamado Murād, aunque este nombre podría ser también un pseudónimo para referirse a su amado que tendría otro nombre[21].

---

(16) *bqa* por *bġa* "querer". Esta palabra ha sufrido el fenómeno lingüístico llamado *tġalġīl*, característico de ciertas clases sociales, que consiste en el cambio del fonema /ġ/ por /q/. Hay que subrayar que, siendo el Ḥassāniyya un dialecto beduino donde el fonema /q/ es sustituido sistemáticamente por /g/, este fenómeno es poco frecuente y los locutores que lo realizan son muy pocos.

(17) En *ḥassāniyya*, *blīs* "Satanás" simboliza la belleza extrema y tentadora. Cuando se quiere decir que una mujer es muy bella hasta el punto de provocar y tentar a los hombres, se dice *vī-hä blīs* "Satanás está en ella". En esta *təbṛīˁa,* la sonrisa del amante es la jaima de Satanás, es decir, la tentación. V. Ould Mohamed Baba (2008: 154).

(18) Según mis informantes de la ciudad de Butilimīt, Bäyyāt fue un ingeniero agrónomo nombrado Director General del Ministerio de Agricultura en los años 60 del siglo XX. A este puesto alude la *təbṛīˁa*.

(19) *darrāˁa*, prenda típica que llevan los hombres mauritanos, v. Ould Mohamed Baba (2008: 211).

(20) Expresión del refranero *ḥassānī* que alude a la situación de la tierra cuando caen las fuertes lluvias y llenan todo el suelo sin que quede ningún hueco vacío. La amada dice que está completamente llena de amor, como el suelo después de las lluvias torrenciales.

(21) Lo dio a conocer la cantante Dimi Mint Ābba en los años 90 del siglo pasado. Posteriormente lo cantó su hermana Garmi Mint Ābba.

3.1. *murād äsqāmu // ˁliyyä əllā bāš mtānu*
Los males de amor de Murād // cada vez me afectan más y más.
3.2. *ḥubbi l-əl-muṛād // aṭṭamm mn-əl-ḥaṛb v-baġdād*(22)
El amor que siento por Murād // es más grande que la guerra de Bagdad.
3.3. *yäxūti muṛād // mˁa əṛṛāžālä mā yugādd*
Tenéis que saber que Murād // no tiene igual(23).
3.4. *ˁəzzi l-əl-muṛād // əllā bāš drəs bāš nzād*
Mi amor hacia Murād // cuanto más tiempo pasa más se renueva.
3.5. *u-lā tänsä muṛād // gəˁdətnä ḏīk ˁlä l-aqrād*
No olvides, Murād, // cuando estábamos sentados sobre las dunas.
3.6. *yäḥžälli v-ugūvi u-gˁādi // yäḥžälli v-šaṭṭ rgādi*
De píe o sentada me acuerdo de él // y también en mi sueño profundo.
3.7. *ṣūṛa v-äydiyyä // kaˀannahā ṣūra ḥayya*(24)
Una foto en mi mano // se torna en imagen viva.
3.8. *saˁdak yä ždäyr // kəll nhāṛ tšūf l-nəxtäyr*
¡Qué suerte tienes árbolito // todos los días ves a mi amado!
3.9. *ˁāgəb ḏä-lli vāt // ānä w-əntä šərk v-ḥayāt*
Después de lo pasado // tú y yo compartimos nuestra vida.
3.10. *vātu baˁd äyyām // saˁd l-žāhum mən gəddām*
Pasaron los días // ojalá pudiera volver a empezar.
3.11. *ṭṛīg əl-bänk yä əl-bāl // nəbġī-hä ˁalā kulli ḥāl*
El camino hacia el banco, alma mía, // me gusta de cualquier forma.
3.12. *yäḷḷāli mä-ḥaṛṛ // ḥadd ˁlä žəṛḥu ḏä yēnžaṛṛ*
Ay de mí ¡cómo duele! // que se me arrastre sobre esta llaga.
3.13. *nəbqi*(25) *ˁətt nṛāk // u-lā taˁṛav kamm ahwā-k*
Estoy deseando verte // y no sabes cuánto te amo.
3.14. *əl-bāl əllā məštāg // waḷḷa bāgīlu v-axlāg*
Es nostalgia de alma // o deseo.

(22) Se puede observar que esta *təbṛīˁa* se compuso durante la primera guerra del Golfo (años 80 del siglo XX), lo que nos da una fecha orientativa de su composición.
(23) Lit.: “no se puede con los hombres comparar”.
(24) La expresión periodística, “imagen en directo”, se emplea en la retrasmisión en tiempo real de un acontecimiento. En este caso, la autora lo utiliza para decir que la foto equivale a la presencia del amado.
(25) *nəbqi* “quiero”. Esta palabra aparece con el cambio *ġ* > *q*, llamado *tqalqīl*, fenómeno característico de los locutores pertenecientes a las tribus *ˁṛab* (Banū Ḥassān), v. Ould Mohamed Baba (2008: 29).

3.15. *yā ṛabbi xayri // dirūli v-äwlād äbyäyri*[26]
Dios mío, que lo mejor de mí // llegue a la tribu Äwlād Äbyäyri.
3.16. *yaḥṛag əṃṃu*[27] *// mä-zyän ˁandi rəvdət kəṃṃu*
¡Caramba // qué bien le sienta la túnica!
3.17. *əllā gəḏd mnäyn // yəmṛəg l-axlāg iži v-əl-ˁayn*
En cuanto se marcha // a mi mente llegue su recuerdo.
3.18. *mäsqūmä mənnu // saqm Allāh ižīr mənu*
Enferma de su amor // una enfermedad ¡Que Dios nos proteja de ella!.
3.19. *mən mətn ḥzīmu*[28] *// nävtaḥ nətnäššaq näsīmu*[29]
Siento tanto amor por él // que abro la ventana y huelo el aire que le rodea.
3.20. *u-qāləbni näžḥad // ˁəzzət muṛād ˁan ḥadd*
No puedo ocultar // el amor de Murād a nadie.
3.21. *mən ˁəzzət muṛād // ḏä-l wāqəˁ-li māhu məˁtād*
Tanto amor siento por Muṛād // que vivo algo maravilloso.
3.22. *yäwgi zād // hāḏä bläd yānä u-bläd muṛād*
¡Qué bonito, // es este lugar de Murād y mío!
3.23. *yä ṛabbi lā ˁād // yətxammäm v-əl-qayri muṛād*
¡Dios no quiera que Murād // piense en otra!
3.24. *mən daṛti muṛād // kānu yägṛa ḏä-lli v-əl-vuˀād*
Me pregunto si Murād // puede leer lo que hay en mi alma.
3.25. *mən sābəg muṛād // mā gaṭṭau štäddūli l-äwžād*
Antes de Murād // nunca había sufrido por amor.
3.26. *yä xūti muṛād // ḥubbi lu v-aˁḏ̣āmi mətgādd*
¡Hermanos, mi amor por Murād // es visceral![30]

(26) La amada compone su *təbṛīˁa* a un amado de la tribu Äwlād Äbyäyri cuyos miembros viven mayoritariamente en la ciudad de Butilimīt (150 kilómetros al este de Nuakchot).
(27) Lit.: "que Dios queme a su madre", fórmula exclamativa de admiración.
(28) La voz *ḥzīm* es sinónima de *ḥubb* "amor". Esta palabra se emplea para referirse al sentimiento amoroso entendido como "algo que oprime …"
(29) Este verso recuerda el famoso personaje árabe antiguo llamado Muqabbil ar-Rīḥ "besador del viento" que recibió este sobrenombre porque afirmaba ser la primera persona que besaba el viento que venía de la tierra de su amada, v. Ould Mohamed Baba, artículo "sobrenombres y apodos de los personajes históricos árabes" (en prensa).
(30) Lit.: "está en todos mis huesos".

4. Corpus de *təbṛāˤ* anónimos

4.1. *lā ˀilāha ˀillä ḷḷāh // mäġlāh w-mäġlāh w-mäġlāh*
¡Dios mío! [31] // ¡Cuánto, cuánto, cuánto le quiero!
4.2. *w-ˤṭāni mīˤād // əllā huwwä baˤd əl-muṛād*
Me dio una cita, // de veras, lo más deseado.
4.3. *läylət lätẖnäyn ˤādət li // vīhä tārīx zwäyn*
La(s) noche(s) del lunes se ha(n) convertido para mí // en un momento bonito.
4.4. *zwäynä tīlifūn yäswä // ˤād bˤīd (ə)mənn hūn*
¡Qué bonito es el teléfono aunque // esté lejos de aquí!
4.5. *Məndarti yäkān // ṛagg l-maḥšaṛ vīh əṣ-ṣəbyān*
¿Me pregunto // si en la plaza del día del Juicio Final habrá amantes?
4.6. *sāvər ḥadd bˤīd // yä mulāna sävaṛ saˤīd*
Aguien viajó lejos // ¡Dios mío que tenga buen viaje!
4.7. *nəbqīh yäswä šādd // waḥda ˤašṛa älf ilā gādd*
Lo quiero aunque esté casado // con una, diez o mil, si puede.
4.8. *ˤaqli ḏa-l-äwān // lā tägsä u-ṛˤa lā təlyān*
Corazón mío, este año // no seas duro y cuídate de no ser blando.
4.9. *qabbäl mä ḏālak // ləḥmāma taṛžä təqbāl-ak*[32]
¡Besa, cuánto tiempo lleva // la paloma deseando tus besos!
4.10. *gədd mnäyn nvakkaṛ // nänsä ḥəznu u-nänsä l-avkāṛ*
Cuando pienso (en él) // me olvido de su tristeza y de mis pensamientos.
4.11. *tməṛṛ l-mānak // mˤāwən ḥadd v-nəsyānak*
Qué malo eres tú // que no ayudas a que te olvide.
4.12. *gədd mnayn nṣalli // yäḥžälli huwwä u-nˤīd*[33] *mwälli*
Cada vez que rezo // me acuerdo de él y tengo que repetirlo.
4.13. *yä šäyx ət-Tuṛād*[34] *// zāyəṛtak nṛa ānä muṛād*
Santón Turād, // que me encuentre con Muṛād.
4.14. *u-mən ˤəzzu mā täyt // nvāṣəl vāqu mən lə-btäyt*[35]

(31) Lit.: “no hay más Dios que Allāh”.
(32) Esta *təbṛīˤa* parece algo menos discreta, lo que indica que es de composición reciente.
(33) Durante la oración, hay que estar concentrado y no se puede pensar en otra cosa. Si se piensa en el amado hay que repetir la oración, como dice la autora.
(34) əš-Šayx ət-Tuṛād Wuld ˤAbbās (m. 1947), uno de los líderes sufíes de la *Qādiriyya* en Mauritania. Sus seguidores lo consideran un santón.

Y tanto lo amo // que ya no distingo el principio del fin.

4.15. *mən mətn äsqāmu // ṭālat ˁalayya l-ˀayyāmu*
Tan intenso es el sufrimiento por su amor // que se me hacen los días eternos.

4.16. *buˁiṯa ḏä-l-ˁam // yūsuf ˁalyhi ssalām*(36)
Este año ha resucitado // Yūsuf, la paz sea con él.

4.17. *šəvt bžāwi // saqmu yəgdi əṭ-ṭalḥ əl-lāwi* (37)
He visto un jinete // mi sufrimiento por su amor hace arder ramas verdes.

4.18. *lā tərvəd ˁanni // ḥəmmət ḏä-ssaqm əl-mākənni*
Que se me cure la fiebre // del amor que le tengo.

4.19. *u-gədd mnäyn nṛāk // nähwāk u-nähwāk u-nähwāk*
Cada vez que te veo, // te deseo, te deseo y te deseo.

4.20. *(ə)ttässaˁ yä bāli // ḏä-l-mäläḥ ṛāhu yäzhāli*
Acomódate, corazón mío, // tu gracia me encanta.

4.21. *ḥuḅḅi ḏä-ṭṭāri // ṭābət rawā-h al-buxāri*
Este nuevo amor mío // es auténtico pues lo ha transmitido al-Buxārī(38).

4.22. *ši iwāsi ḥadd // saqmu əllā yəštädd*
¿Qué puede hacer una persona // cuyo sufrimiento por amor es cada vez más doloroso?

4.23. *ˁandu ḥāžəb ˁayn // yäswä l-əl-ḥažž ˁlä əl-kaṛˁayn*
Tiene una ceja // que merece una peregrinación a pie.

4.24. *wassāk əl-xallāg // mārəg l-äyd u-dāxəl l-axlāg*
El Creador te ha creado // huidizo y a la vez adorable.

4.25. *saqmi ḏä-l-mažḥūd // mətˁaddi v-gḷaybi əl-ḥudūd*
El amor que siento por mi amado inconfeso // ha sobrepasado los límites

(35) Lit.: "no distingo *vāqu* (inicio de la sesión musical) de *lə-btäyt* (final de la sesión musical en *aẓawān*, o música tradicional de Mauritania)", expresión inspirada en el ambiente de los *īggāwən* "músicos" que significa estar confuso hasta el punto de no distinguir el principio del fin.

(36) *Yūsuf ˁalayhi assalām* es José el Casto, símbolo de la belleza masculina, tal como aparece citado en el Corán XII. *ˁalayhi assalām* "la paz sea con él", expresión usada para referirse a los profetas.

(37) *ṭalḥ əl-lāwi,* ramas verdes del árbol llamado *acacia raddiana*.

(38) Esta *təbṛīˁa* se inspira en los alfaquíes y el *fiqh* ya que hace referencia a los *ḥadīṯ* y su cadena de transmisión. al-Buxārī (m. 870) es autor de una de las recopilaciones del *ḥadīṯ* titulada *Ṣaḥīḥ al-Buxārī* y considerada como auténtica. La autora compara la autenticidad de su amor con la de los *ḥadīṯ* transmitidos por *al-Buxārī*.

en mi corazón.

4.26. *ənnās tbāt rgūd // w-ānä nətxammäm v-əl- mažḥūd*

La gente pasa la noche durmiendo // y yo pensando en mi amado inconfeso.

4.27. *ˁandu zaġbət ṛāṣ // təġni əl-ḥažžālä ˁan əttəˁṛāṣ*(39)

Con su pelo // lo tengo todo.

4.28. *əllā tämmäynä // v-əl-ḥubb iläyn twāväynä*

Nos quisimos // y nos prometimos.

4.29. *kayfa ansāhu // ḏä-lli fi-l-ažfāni suknāhu*

¡Cómo olvidar // a quien en mis párpados vive!

4.30. *yä-ḏä lə-ˁrīs // mäḏä vīh mn-blīs*(40)

Este novio // ¡Cuán atractivo es!

4.31. *ḏä-l-mənnu l-äsqām // li ˁannu ˁətt säbˁ äyyām*

El que me hace sufrir // hace siete días que no lo veo.

4.32. *mā nəgdər nəṣbəṛ // šhaṛ šahṛayn äṯlət šhəṛ*(41)

No puedo aguantar (sin verle) // ni un mes, ni dos ni tres.

4.33. *māṛət ḏä-l-mašḥūd // axḍ̣aṛ w-ṭwīl u-ḥātəm žūd*

Mi secreto amado es // moreno, alto y generoso como Ḥātim(42).

4.34. *yä-nnās žrū-li // läyˁātu ˁādu yəsrū-li*

Socorredme // su amor me atormenta de noche.

4.35. *ānä təxṛāṣu // nätrāh u-yägbaḍ̣ni ṛāṣu*(43)

Yo tengo // síndrome de ausencia.

4.36. *w-ānä vuʔādi // ṭāṛīlu ši māhu ˁādi*

Mi corazón // siente algo extraordinario.

4.37. *mən ṣāb*(44) *əddiväˁ // xallä hāḏä yənḏāˁ*(45)

---

(39) Lit.: Tiene un cabello // que suple la necesidad de matrimonio para las solteras.

(40) Lit.: ¡Cuánto Satanás hay en él", expresión que significa "ser atractivo hasta el punto de ser una tentación , v. *supra.*

(41) Existe la variante: *māni lāhi nəṣbəṛ // šhaṛ šahṛayn äṯlət šhəṛ* "no voy a esperar // un mes, ni dos, ni tres.

(42) Ḥātim aṭ-Ṭāʔī es un personaje de la Arabia preislámica, considerado el más generoso de su tiempo hasta el punto de ser citado en el proverbio árabe antiguo *akramu min Ḥātim*: "más generoso que *Ḥātim".*

(43) *trä*, *yäträ* "tener mono de tabaco"; *gäbḍ̣u ṛāṣ*, *yägəbaḍ̣u ṛāṣ* (lit.: le duele la cabeza por no tomar el té) "tener mono de tomar té": Según una creencia popular mauritana, si uno se abstiene de tomar té durante muchas horas, empezará a tener dolor de cabeza.

Ojalá que Defensa // permitiera que esto (el amor) se supiera.

4.38. *mənṣāb l-nəbġīh // mlä ʕayni mən ʕaynīh*

Ojalá que mi amado // me deje mirarlo largamente.

4.39. *mən ṣābi šəvt-u // vāsəx tärkī-h u-källämt-u*

Ojalá que pudiera verlo // sin camisa y hablarle.

4.40. *yā mən ṣāb ərrūs*(46) // *ʕādət əllā zärgət däbbūs* (47)

Ojalá que Rusia // estuviera a tiro de piedra.

4.41. *mən mətn l-biyyä wässayt addašṛa bādiyyä*

Sufro tanto // que confundo la ciudad y el campo.

4.42. *muḥammäd lä-žāni // ngūm nraqwi kisāni*(48)

Muḥammad, si me viene a ver // le hago el mejor té.

4.43. *təbṛāʕi gəltu // ʕalà Ḷḷahi tawakkaltu*

Mi poema he dicho // en Dios confío.

4.44. *ʕāgəd-li ḥəzzä // ägräb l-əl-kəṛh mn-əl-ʕəzzä*

Me está preocupando // pues está más cerca de la aversión que del amor.

4.45. *saqm əl-mākənni // ʕāyənni u-xbaṭ u-ktəl-ni*

El amor del quien me atormenta // me apuntó, disparó y me mató.

4.46. *ʕandu təbsīma // təḥyi l-aʕḏ̣ām aṛṛamīmä*(49)

Tiene una sonrisa // que hace resucitar a los muertos.

4.47. *ṣūṛət vuʔādi // yawma yunādi l-munādi*(50)

La imagen de mi amado // el día del Juicio Final.

4.48. *ḥadd ḥləm b-qrīnu // layta l-aḥlāma yaqīnu*(51)

---

(44) *mən ṣāb* "ojalá" es una forma muy usada en este género.

(45) Son frecuentes las *təbṛīʕa* que se componen para oficiales del ejército por eso se menciona Defensa (Ministerio de Defensa).

(46) En la década de los 70 del siglo XX, muchos estudiantes mauritanos fueron becados por el gobierno ruso a estudiar en la antigua URSS. Esta *təbṛīʕa* fue compuesta para uno de aquellos estudiantes.

(47) Lit.: "a un tiro de bastón".

(48) *nraqwi kisāni* (lit.: hago que los vasos de té tengan mucha espuma), "hago un té espumoso". Las mujeres mauritanas, cuando reciben una persona a la que aprecian o quieren, le ofrecen un té espumoso como símbolo de hospitalidad.

(49) Lit.: "resucita los huesos viejos".

(50) Lit.: "el día en el que llama el pregonero" es una de las formas de designar el Día del Juicio final.

(51) El uso de expresiones en árabe clásico, tal y como ocurre en este segundo hemistiquio, es muy frecuente.

Alguien ha soñado con su amado // ojalá que los sueños se volvieran realidad.

4.49. *li ˁām u-šahṛayn // u-əl-läylä mā naˁṛaf v-mnäyn*
Hace un año y dos meses (sin verle) // y esta noche no sé dónde está él.

4.50. *lu näwbä qādər mā žānä // u-ḏāk mžälläž-ni baˁd ānä*
Hace tiempo que nos rehuye y no nos visita // y esto a mí me preocupa.

4.51.*ḏūk sbaˁt-äyyām // vātu kətlūni b-əttəxmām*
Aquellos siete días // pasaron llenos de sufrimiento y preocupación.

4.52. *əl-bāl msäykīn // lāḥəg ḥudūd əl-mäžānīn*
Mi pobre corazón // ha alcanzado el límite de la locura.

4.53. *yā bāli ṣabran // ˀinna baˁda alˁusri yusran*
Paciencia, corazón mío // después de lo difícil viene la fácil.

4.54. *yä bāli tˀämmäl // äməṛ mulānä muˀämmäl*
Corazón mío ten esperanza // la decisión divina es esperanza.

4.55. *yä bāli lā taġlaṭ // ḏä-llāhi taxlaṭ mā yaxlaṭ*(52)
Corazón mío no te equivoques // lo que quieres hacer no es correcto.

4.56. *yā bāli mwaṣṣīk // lā təbġi kūn əlli yəbġīk*
Corazón mío, te recomiendo // no quieras más que a quien te quiere.

4.57. *bāli mā yänsä // kälmāt mˁa lə-msä*
Mi mente no olvida // unas palabras al atardecer.

4.58. *bāli ḏu-l-äyyām // rāvəd u-mˁabbi mən l-äsqām*
Mi corazón ahora // está lleno a rebosar de amor.

4.59. *ḏä-lli nəṭṛažžāh // vəˁlu zäyn u-maˁnāh*
Mi amado // actúa bien y tiene buen corazón.

4.60. *əl-bāl thännä // l-ämṛ l-mulānä māh l-nä*
Cálmate, corazón mío // Dios es quien decide, no nosotros.

4.61. *əl-qalb ḥmūmä*(53) *// w-əl-žəsm xbär vīh ntūmä*
Mi corazón es como un carbón // y mi cuerpo es como lo veis.

4.62. *māni žawwāqa // saqmu mā ˁandi-lu ṭāqa*
No estoy bromeando, // no aguanto el sufrimiento por su amor.

4.63. *yäḷḷāli mä-ḥaṛṛ // ˁəzzä mā təgdər tuˁabbaṛ*
¡Qué doloroso sentir amor // y no poder expresarlo!

(52) Lit.: “lo que vas a mezclar, no se puede mezclar”, alude a la confusión de sentimientos de la amada.

(53) El sufrimiento ennegrece el corazón según la creencia local.

4.64. *ṣabṛi ḏä ṭawwäl // gābəð̣ ṛāṣ nhāṛu l-äwwäl*
Mi paciencia se agota // pues parece que todo vuelve al principio.
4.65. *əl-bārəḥ mā žānä // wəl-läylä vī-hä mulānä*[54]
Anoche no vino a vernos // y esta noche tampoco.
4.66. *u-mən mətn äsqāmi // xammāmä u-glīl klāmi*
Tanto sufro por su amor // que estoy siempre pensativa y silenciosa.
4.67. *yā mulānä lā təktəlni // mā šəft əl-ḥuḅḅ mḥaffälni*
Dios no quiera que yo muera // antes de que mi amor se case conmigo.
4.68. *ṛabbi lā tažˁal // ḥərmāni mäktūb v-l-äzäl*[55]
Dios mío no hagas que mi privación // esté escrita en mi destino.
4.69. *muḥammäd lä-žāni // nənšəṛ-lu ṭaṛvi əddaxlāni*[56]
Muḥammad, si me viene a ver, // lo recibo con todo el cariño.
4.70. *təbṛāˁi wāvi // mā gärr u-lāhu mukāvi*[57]
Se acabó mi *təbṛāˁ* // no es agradecido ni compensado.
4.71. *ānä w-əl-bāl dxal-nä // xəlwä mā təngāl*
Mi alma y yo // tenemos un secreto inconfesable.
4.72. *qays al-mulawwaḥ // aṭamm ānä mənnu w-ašaḥḥ*
Comparada con Qays al-Mulawwaḥ[58] // estoy yo peor que él.
4.73. *ānä bāli ṭāṛīlu // təxmām mḥāḷi*[59]
Mi alma está teniendo // un mal pensamiento.
4.74. *ānä waḷḷāh // əllä naṛžāh u-nətmännāh*
Yo juro por Dios // que lo espero y lo deseo.
4.75. *ānä lāhi ntämm // kəll nhāṛ uṛa nhāṛ äṭṭam*
Seguiré // sufriendo cada vez más por su amor día tras día.
4.76. *kärkär gəddāmi // ḏä-l-ḥadd əlli ˁəzzu v-aˁð̣āmi*[60]

(54) La expresión *vī-hä mulānä* "está Dios" quiere decir en este caso que el amado no está.
(55) Esta *təbṛīˁa* pertenece al tipo *tawassul* "ruego a Dios".
(56) Lit.: "extiendo para él el vuelo trasero de mi vestido".
(57) En este caso, la amada decide poner fin a sus cantos amorosos ya que su amado no lo agradece y sus sentimientos no son correspondidos.
(58) Se refiere a Qays b. al-Mulawwaḥ (m. 688), apodado *mağnūn Laylà al-ˁĀmiriyya*. Fue un poeta que se enamoró de su prima, a la que le compuso poemas, y esto hizo que su padre le negara casarse con ella.
(59) Alude la autora a que el sufrimiento que padece le está llevando hacia los malos pensamientos.
(60) *ˁəzzu v-aˁð̣āmi, lit.:* "su amor está en mis huesos".

Se rio a carcajadas en mi presencia // aquel cuyo amor está en mis entrañas.

4.77. *gäyyäm l-äsqām // w-mšä ʕanni ḏä baʕd ḥṛām*

Su amor me hizo sufrir // y después me abandonó, ¡esto es pecado!

4.78. *ānä mäsqūmä // mən ḥadd u-lāhi mäffūmä*

Yo amo locamente a alguien // y nadie me comprende.

4.79. *u-gədd mnäyn nṛāk // nähwāk u-nähwāk u-nähwāk*

Cuando te encuentro // te deseo, te deseo y te deseo.

4.80. *ṛāhu žäkāni // gulūlu ʕannu yänsāni*

Él es de la tribu Ulād žäkān // decidle que se olvide de mí.

4.81. *əl-ḥuḅḅ ṭmiʔnān // saʕādä u-fṭan vämm aḥzān*

El amor es confianza, // felicidad y algunas tristezas.

4.82. *täll äwtäl Ṣabāḥ*(61) // *māl əl-bāl iläyn ʕgäb tāḥ*

Al norte del hotel Ṣabāḥ, // mi corazón se enterneció y acabó cayendo (enamorado).

4.83. *mäʕāši ḏ-äl-ʕām // əṃṃäyhä kaḥlä w-əl-qaṛām*(62)

Mi alimento este año, // agua y amor.

4.84. *ṭṛīg əl-bank yä-l-bāl // nəbġīhä ʕalā kulli ḥāl*

El camino del banco, alma mía, // me gusta de todas las formas

4.85. *əllā nəxtäyr ntämm // nəṣannät w-əntä tətkälläm*

Me gustaría estar siempre // escuchándote y tú hablando.

4.86. *ṣaydi* (63)*täww mžīh // nkäddaṛ ḥāzəmni mäšīh*

Cuando mi novio viene // ya empiezo a preocuparme por su marcha

4.87. *ānä w-əl-qaṛām // šärīkä mā tägvaḷ ḏä-l-ʕām*

El amor y yo somos // una empresa que no cierra en todo el año.

4.88 *ḏä lli v-bāli ʕətt nsäwwäl // kānu əttāli waḷḷa l-äwwäl*

Me pregunto si el que ocupa mi mente // será el primero o el último.

4.89. *žäml əl-muʔäyyäd // ḏāku sāḥəl mugäyyäd*(64)

---

(61) El hotel Ṣabāḥ es un hotel de Nuakchot situado en la playa. Esta *təbṛīʕa* alude a un encuentro entre los dos amados en la playa al norte de este hotel.

(62) Significado similar al de la exresión castellana “Contigo, pan y agua”.

(63) *ṣayd* (< del ár. cl. *sayyid*) lo emplean las mujeres generalmente para referirse al novio, o el marido, o al amante, como en este caso.

(64) Esta *təbṛīʕa* se inspira en el ambiente nómada de los campamentos. La amada encuentra el camello de su amado trabado al oeste del campamento, sabe que su amado ha llegado y expresa su alegría.

El Camello de əl-Muʔäyyäd // está allí, al oeste, trabado.
4.90. *ḏä-l-nähwä baʕd ilā ṛaytu // kāvīni w-ānä kāvītu*(65)
A mi amado si lo encuentro // me basta y yo le basto.

(65) Hay una variante: *ḏä-l-nähwä baʕd ilā ṛaytu kāvīni w-ānä žäytu* “mi amado, si lo voy a ver me basta y yo le basto”.

5. Bibliografía

BABA MISKÉ, A. 1970 Al *Wasit, tableau de la Mauritanie au début du XXè siècle*, París.

BASSET, R. 1910. *Mission au Sénégal I : Étude sur le dialecte zénaga. Notes sur le hassnia. Recherches historiques sur les maures*. París.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 1998. "Äṣl el-biḍ̄ān: Textos de Məḏḏärəḏrä (Mauritania)". *EDNA*, 3, 163-201.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2000. "Tres cuentos de ˁAbd El-Kärim: La astucia del pobre". En *EDNA*, 4, 149-156.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2002. "El dialecto ḥassāniyya de el-Gebla: Textos para su estudio". *EDNA*, 6, 233-251.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2005. "ləġnä, poesía popular en ḥassāniyya", En *EDNA*, 9, 205-231.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2008. *Refranero y fraseología hassaní. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*. Zaragoza.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2010. "Is there really more than one variety of the ḥassānuyyä dialect?", en *The Arabic language across the ages*, pp. 129-140.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2012. "Parémiologie et dialectologie árabes: le cas des proverbes et dictons ḥassān". En *Dynamiques langagières en Arabophonies: variations, contacts, migrations et créations artistiques.* Zaragoza, 2012, pp. 497-513.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2014. "Introducción a la paremiología árabe", en *Memorabilia* 14, pp. 77-98.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2014. "Lexique maritime en Ḥassāniyya: l'apport des Īmrāgən", en *Neue Beihfte zur Wiener Zeitschrift für die kunde des Morgenlandes*, 8, pp. 327-337.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2014. "A collection of Ḥassāni Proverbs and Sayings about animals", *Wiener zeitschrift für die kunde des morgenlandes*, 104, 137-150.

OULD MOHAMED BABA, E. (1998). *A survey of prestige and literary heritage rubrics in the hassanya speech community*. Nouakchott.

OULD MOHAMED BABA, E. 2005. *L'Histoire du sud-ouest saharien à travers l'étude onomastique: du ṣaḥrāˀ ṣanhāǧa au Trāb al-Bizān*. Tesis

doctoral. Université Aix-Marseille I.
PELLAT, CH. “Malḥūn”. En *EI2*, pp. 232-242.
AŠ-ŠINQIṬĪ, A. B. Al-A. 1911. *Al-Wasīṭ fī tarāğim ˀudabāˀ Šinqīṭ*. El Cairo.
TAINE-CHEIKH, C. 1989- *Dictionnaire Ḥassāniyya-Français*. París.
WULD BĀH. M. AL-M. 1987. *Aš-šiˁr wa-š-šuˁarāˀ fī Mūrītānyā*. Túnez.

المشيخة الأندلسية في بجاية ودورها في تنشيط المعرفة التاريخية خلال القرن 7 هـ / 13 م.

أ. آسيا ساحلي
جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة

BIBLID [1133-8571] 21 (2014) 97-116

Resumen: “Maestros andalusíes en Bujía. Su papel en la activación del conocimiento histórico durante el siglo XIII”. Durante el siglo XIII, la ciudad de Bujía atrajo un considerable número de andalusíes ligados directamente al conocimiento de la historia, que se establecieron en la ciudad de forma provisional o permanente. Los que permanecieron en la ciudad centraron su actividad en la enseñanza de una serie de obras históricas y crónicas a sus estudiantes, que procedían de la propia ciudad de Bujía y de fuera de ella. Al examinar los datos históricos dispersos en los libros, programas e índices de estos maestros, además de los libros de biografías, descubrimos la importancia de la actividad historiográfica de los andalusíes en Bujía, y arrojamos luz sobre los alumnos más destacados y los títulos de las obras que se enseñaban. Esto influirá en el desarrollo de la conciencia historiográfica de Bujía en el siglo XIII, ligada a la escuela de historia andalusí representada por los maestros más destacados, como Ibn Sarrāǧ al-Išbīlī, Ibn al-Abbār al-Balansī, y Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-Kinānī al-Šāṭibī

Palabras clave: Conocimiento histórico; Bujía; maestros andalusíes; escuela historiográfica; Marruecos central.

Abstract: “Andalusi Masters in Bejaia. Their role in activating historical knowledge during the 13th century”. Thought the 7th century of Al-hegira / the 13th Century of Birth, the city of Bejaia had attracted a considerable number of Andalusian elements linked directly to historical knowledge, who settled in the city either in a temporary or in permanent manner. The latter had stressed their activities on teaching a set of works on History and Chronicles for a group of students’ campus (episodes). If we look on the historical data spread in the folders of books programs and lecturers’ indexes, alongside with the books of biographies studied therein, we shall discover the reality of the

historical activity that the Andalousians' Senate in Bejaia had practiced. A spotlight had been thrown on the brilliant pupils, whom had learned historical disciplines (modules), also the tittles of the literature news that were taught in their campuses. This will affect the general path in the progression of the historical consciousness in Bejaia of the 7th /13th Century, where we observe its relation with the Andalusian historical school seen by its famous lecturers in the city such as Ibn-Sarrāj Al-Ishbīlī, Ibn Al-Abbār Al-Balansī and Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ṣāliḥ Al-Kinānī Al-Shāṭibī.

Key words: The Historical knowledge; Bejaia; The Andalusian Chiefdom; The Historical School; Central Maghreb.

ملخص: استقطبت مدينة بجاية خلال القرن 7 هـ / 13 م أعدادا معتبرة من العناصر الأندلسية ذات العلاقة المباشرة بالمعرفة التاريخية، والتي استقرت بالمدينة إما بصفة مؤقتة أو دائمة، هذه الأخيرة ارتكز نشاطها على تدريس مجموعة من المؤلفات الإخبارية على لجملة من طلبة الحلقة، تباينت أصولهم بين عناصر بجائية أصيلة وأخرى وافدة، وبالعودة إلى المعطيات التاريخية المتناثرة في ثنايا كتب البرامج وفهارس الشيوخ يضاف إليها كتب التراجم والطبقات، تتكشف لنا حقيقة النشاط التاريخي الذي قادته المشيخة الأندلسية في بجاية، بتسليط الضوء على أبرز التلامذة ممن تلقوا مواد تاريخية وكذا عناوين المؤلفات الإخبارية المدرّسة في حلقتهم. سوف يؤثر ذلك على المسار العام في تنامي الوعي التاريخي في بجاية القرن 7 هـ / 13 م، أين نرقب ارتباطه بالمدرسة التاريخية الأندلسية ممثلة في أبرز شيوخها بالمدينة على غرار الراوية ابن السراج الاشبيلي، التاريخي ابن الأبار البلنسي، وأبي عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي

الكلمات المفاتيح: المعرفة التاريخية، بجاية، المشيخة الأندلسية، المدرسة التاريخية، المغرب الأوسط.

من المؤكد أن الروابط والصلات الثقافية بين المغرب والأندلس في العصر الإسلامي تعود إلى أزمنة تاريخية مبكرة، تباينت أسبابها بين رغبة شخصية، غالبا ما تكون ممثلة أساسا في الرحلة إلى لقاء الشيوخ، أو ظروف اضطرارية، قد تكون متعلقة بالشخص في حد ذاته أو ظرف عام تمر به المنطقة.

ودون الدخول في تفاصيل أسباب الرحلة بين العدوتين ومتعلقاتها، فإنني في هذه الورقة سوف أتطرق لأهمية العنصر البشري في التفاعل الحضاري بين العدوتين، وذلك بتسليط الضوء على الجالية الأندلسية خلال القرن 7 هـ / 13 م في بجاية، ودورها في تفعيل الحقول التاريخية، من خلال تصدرهم للإقراء وتدريسهم مجموعة من المؤلفات الإخبارية على جملة من التلامذة، سواء من المغرب الأوسط أو الواردين إليه.

على أن سندي الرئيسي في هذه المحاولة، هما كتابا أصيل المنطقة أبي العباس الغبريني (ت. 704 هـ / 1304 م)، الذي يرد علينا بـ "عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية[1] و"المشيخة"

(1) تحقيق رابح بونار، دط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1970.

الملحقة بآخر كتابه، إضافة إلى برنامجي التجيبي (ت 730 هـ / 1329 م)[2]، وأبي جعفر اللبلي (ت 691 هـ / 1291 م)، ورحلة العبدري (ت بعد: 688 هـ / 1289 م)[3]. ومن الملائم أن نشير هنا إلى أهمية هذه الأعمال الإخبارية، باعتبار أصحابها ممن أقاموا أو مروا ببجاية في القرن الهجري السابع.

كما لا يخفى على أحد من المهتمين بالتأريخ للحركة العلمية في الغرب الإسلامي الوسيط، الدور البارز الذي تلعبه كتب البرامج[4]، في كشف النقاب عن عناوين المؤلفات التي كانت محورا للدراسة في حلقات الشيوخ، ومن ثمة إمكانية تحديد الخلفية الفكرية والمرجعية المعرفية لمنطقة بجاية على الخصوص باعتبارها موضوع الدراسة، ومن جهة أخرى تسليط الضوء على أبرز الشيوخ الذين تصدروا للإقراء وان أمكن التعرف حتى على الطريقة المتبعة في عملية التلقين وأماكن الإقراء، ناهيك عن معرفة أسماء التلامذة الذين كانوا يحضرون مجالس الشيوخ.

من المؤكد أن ما نتطلع إلى كشف النقاب عنه، من إبراز ملامح تطور الفكر التاريخي في المغرب الأوسط ممثلا في منطقة بجاية خلال القرن 7 هـ / 13 م، أمر مهم وملفت للانتباه لكن في ذات الوقت ليس بالهين اليسير، يعود ذلك أساسا إلى قلة المؤلفات المحلية، خصوصا تلك التي تعالج مثل هذه المواضيع ويزداد الأمر تعقيدا إذا تعلق الأمر بالمغرب الأوسط والقسم الغربي من إفريقية.

---

(2) أود أن نلفت الانتباه فقط إلى وجود بعض الدراسات المهمة التي أنجزت حول برنامج التجيبي، إضافة إلى الدراسة التي أنجزها محقق البرنامج عبد الحفيظ منصور، نذكر منها: دراسة الباحثة Ana Ramos Calvo رسالة دكتوراه، جامعة مدريد، سنة 1976. ونشرت في وقت سابق مقالا حول هذا البرنامج أيضا عرضت فيه إحصاءات حول كمية وطبيعة المؤلفات التي درسها التجيبي على عدد كبير من شيوخه تم نشره في:- Ana Ramos Calvo, « Le Barnamag d'al-Tugibi », *Arabica* 24-3 (1974), pp. 291-298.

في ذات الاتجاه أيضا أنجز علاوة عمارة مقالا حول أهمية كتب البرامج والفهارس في التاريخ الثقافي لبلاد المغرب، سلط فيه الضوء بشكل خاص على مكانة المؤلفات التاريخية مقارنة مع المؤلفات الأخرى المدروسة مستندا، في ذلك على المعطيات التاريخية التي قدمها كل من ابن الخير الاشبيلي (ت 575 هـ / 1179 م) والتجيبي في برنامجيهما. Allaoua Amara, « La transmission du savoir historique en al-Andalus et au Maghreb à la fin du Moyen Âge », *The Maghreb Review* 28-2/3, (2003), pp . 215-245.

(3) ينظر آسيا ساحلي "الرحالة العبدري، إشكالية غياب النخب العلمية بالمغرب الأوسط مع نهاية الفترة الوسيطة". مجلة *المعالم التاريخية*، عدد 13، (2012)، ص 88-97.

(4) من الدراسات المهمة التي سلطت الضوء على كتب البرامج في بلاد المغرب دراسة، عبد الله المرابط الترغي الموسومة بـ: فهارس علماء المغرب منذ النشأة إلى نهاية القرن الثاني عشر للهجرة، منهجيتها تطورها قيمتها العلمية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.

موقعة العقاب عامل حاسم في تكثيف تدفق العناصر الأندلسية إلى المجال البجائي

إن المتتبع للحالة السياسية والعسكرية التي كانت تعيشها العدوة الأندلسية مع نهاية القرن 6 هـ / 12 م ومطلع القرن 7 هـ / 13 م. لا يتردد في الجزم بحالة الضعف والانكسار التي شابت أغلب المدن الأندلسية في تلك المرحلة الحرجة. في مقابل ذلك نرقب استعادة الممالك الاسبانية لعافيتها وتوحيد جهودها في محاولة منها فرض هيمنتها على شبه الجزيرة الأيبيرية، وإحياء إسبانيا النصرانية وذلك بتعويض ما خسرته أمام القوى الإسلامية منذ نهاية القرن 1 هـ / 7 م.

بعد فقدان المسلمين عددا من المدن الأندلسية على فترات مختلفة، كانت هزيمة الموحدين في معركة "العقاب" سنة 609 هـ / 1212 م، حدا مفصليا، تبعته هزائم متلاحقة ازدادت معها القبضة المسيحية على شبه الجزيرة الأيبيرية. وإلى غاية سقوط غرناطة آخر معقل للمسلمين سنة 897 هـ / 1492 م، كان منطقيا أن نلحظ تدفق أعداد كبيرة من الجالية الأندلسية، التي استقرت بشكل مكثف بالحواضر الساحلية بما فيها بجاية العاصمة الثانية للسلطنة الحفصية وأحيانا مدينة منافسة لها، وليس أدل على ذلك من شهادة ابن خلدون، سليل أسرة عربية استقرت بالأندلس لتجد نفسها نتيجة لظروف معينة إحدى أبرز الأسر النازحة إلى افريقية، حيث لخص لنا ذلك في كتابه "العبر"(5) بالقول: "لما تكالب الطاغية على العدوة والتهم ثغورها واكتسح بسائطها وأسف على قواعدها وأمصارها أجاز الأعلام وأهل البيوت إلى أرض المغربين وإفريقية وكان قصدهم إلى تونس أكثر لاستفحال الدولة الحفصية بها".

وكانت هذه الجموع من الكثرة بحيث استطاعت أن تفرض نفوذها في البلاط، والإدارة وحتى في الحياة العامة، وأن تتمكن من إحداث تغيرات حاسمة في مجالات مختلفة، ما يهمنا في هذه العناصر هو تأثيرها الواضح على الحركة التعليمية في بجاية بشكل خاص، وعلى طبيعة المواد المدرسة في حلقات الدرس، وإن كانت معلوماتنا بهذا الصدد غير مفصلة، بحيث تمكننا من التعرف بدقة عن أعدادهم، وضبط نقط استقرارهم واستيعاب مدى تأثيرهم في مجالس الإقراء بمنطقة بجاية. فإن عددا لا يستهان به منهم كانوا من فئة الشيوخ الذين تصدروا للإقراء في موطنهم الأصلي وقد ذاع صيتهم من قبل قدومهم إلى العدوة المغربية(6).

---

(5) مراجعة سهيل زكّار، دط، دار الفكر، بيروت، 2000، 6 / 438.

(6) بيّن عدد من الدارسين دور الجماعة الأندلسية في بجاية وسيطرتها على الحياة العلمية بصفة عامة. يراجع حول هذا الموضوع: صالح بعيزق، بجاية في العهد الحفصي: دراسة اقتصادية واجتماعية، تونس، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2006، ص 358-374، رفيق خليفي، "تطور استقرار الجالية الأندلسية في المغرب الأوسط"، مغرب أوسطيات: دراسات في تاريخ وحضارة الجزائر في العصر الإسلامي الوسيط، إشراف علاوة عمارة، قسنطينة، مكتبة اقرأ، 2013، ص 75-112. Dominique Urvoy, « La structuration du monde des ulémas à Bougie au VII/XIII^{e} siècle », *Studia Islamica*, XLIII (1976), p. 87-107; Dominique Valérian, *Bougie, port maghrébin, 1067-1510,* Rome, École française de Rome, 2006, p. 519-524.

طبقة المؤرخين من الشيوخ الأندلسيين الواردين إلى بجاية يتولون مهمة الإقراء

إن قراءة متأنية لكتب التراجم والطبقات المحلية منها والأندلسية، التي اهتمت بشكل مباشر بالترجمة لشخصيات أندلسية عاشت خلال القرن 7 هـ / 13 م. تجعلنا نكتشف أن عددا معتبرا منهم كان على قوائم النازحين إلى منطقة بجاية ودون الخوض في أسباب النزوح، فإن القاسم المشترك لهذه الفئة هي مساهمتها الفعّالة في تدريس مجموعة من المؤلفات في فروع مختلفة، سوف نركز حديثنا على طبقة المؤرخين دون سواها، ومدى إسهامها في تلقين عدد من المؤلفات التاريخية – مجال اهتمامنا — على طلبة الحلقة التي كانوا يعقدونها بشكل خاص في المساجد التي أسندت إليهم، كمتولي صلاة الفريضة أو خطيب الجامع أو المنصبين معا. ما يشد الانتباه أكثر أن هذه الطبقة نزحت من قطر وصل فيه مستوى الوعي التاريخي لديها إلى مرحلة النضج، وتشكلت هناك مدرسة تاريخية أندلسية لها خصوصيتها[7]. تلك الخصوصية مستمدة أساسا من الزخم الكبير الذي طبع مستوى الإنتاج التاريخي لديها كما وكيفا، بل ظهرت بها أسر اشتهرت بالتدوين التاريخي على غرار أسرة الرازيين[8].

يبدو واضحا أن تراجم قاضي مدينة بجاية الغبريني التي دونها في كتابه "عنوان الدراية"، سوف يكون معتمدنا الأساسي في رصد أبرز الأسماء الأندلسية ذات العلاقة المباشرة بالمعرفة التاريخية، والتي كان لها دور في تفعيل النشاط التاريخي بالمنطقة. وعليه يمكننا إحصاء على الأقل عشر شخصيات أندلسية نازحة إلى المنطقة، عُرفت بنشاطها التاريخي[9].

---

(7) حول خصائص المدرسة التاريخية الأندلسية. أنجزت العديد من الدراسات منها:
– ك. بويكا، المصادر التاريخية العربية في الأندلس، ترجمة نايف أبو كرم، دار علاء الدين، دمشق، 1999.
– علاوة عمارة، "الكتابة التاريخية في الغرب الإسلامي الوسيط"، *مجلة التاريخ العربي*، عدد 32، (2004)، ص 333-369.
– عبد الواحد ذنون طه، مصادر في تاريخ المغرب والأندلس، دار المدار، بيروت، 2011.
– علي زياني، " المعرفة التاريخية في الأندلس خلال القرن 5 هـ / 11 م"، مذكرة ماجستير (غير منشورة)، إشراف علاوة عمارة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2011.

(8) ألف مؤرخ البلاط الأموي أبو بكر أحمد بن موسى الرازي (ت 344 هـ / 955 م) مجموعة من الكتب التاريخية منها: كتاب في "أخبار أهل الأندلس وتاريخ دول الملوك فيها"، كتاب آخر في "أنساب مشاهير الأندلس" وكتاب "الاستيعاب في أنساب الأندلس" وله عنوان آخر في "أعيان الموالي في الأندلس"، أما ابنه عيسى بن أحمد (ت 379 هـ / 989 م) فقد ألف مثل والده مؤلفا تاريخيا للخليفة الأموي الحكم الثاني. هذا وتعتبر مؤلفاتهما مستندا أساسيا لأخبار الأندلس رجع إليها كل من ابن حيان وابن الأبار. إضافة إلى شخصية محمد بن موسى الرازي (ت 277 هـ / 890 م) صاحب كتاب "الرايات".

(9) يمكن مراجعة هذه الشخصيات والمكانة التي حظيت بها في مدينة بجاية في مقالي الموسوم بـ "انتقال المعرفة التاريخية بالمغرب الأوسط مع نهاية الفترة الوسيطة"، مغرب أوسطيات: دراسات في تاريخ وحضارة الجزائر في العصر الإسلامي الوسيط، ص ص 215-217.

سوف نركز اهتمامنا فقط على ثلاثة شيوخ وهم: ابن السراج أبو الحسن علي (ت 657 هـ / 1258 م)، ابن الأبار القضاعي (ت 658 هـ / 1259 م)، أبو عبد الله محمد بن صالح الكناني (ت بعد: 699 هـ / 1300 م). يعود ذلك أساسا إلى الإشارات الصريحة الواردة في بعض النصوص التاريخية، تؤكد على تدريسهم مؤلفات تاريخية في حلقتهم بمنطقة بجاية على طلبة الحلقة، سواء من المنتمين إليها أو حتى الواردين عليها، وعليه يمكننا على الأقل تقييم النشاط التاريخي للمشيخة الأندلسية في بجاية من خلال تتبع دور هؤلاء الشيوخ ورصد تلامذتهم والمواد المدرسة في حلقتهم.

1/ الراوية ابن السراج الإشبيلي:

إن قراءة خاطفة للترجمة التي خصصها له الغبريني[10] واعتباره صاحب "رواية عالية متسعة"، يدرك جيدا طبيعة الوسط التاريخي الذي ينتمي إليه هذا الأخير، فهو ابن أخت الراوية التاريخي ابن الخير الاشبيلي (ت 575 هـ / 1179 م)، من أبرز تلامذة المؤرخ ابن بشكوال (ت 578 هـ / 1182 م)، والمؤرخ أبي القاسم السهيلي (ت 581 هـ / 1185 م). تولى الإقراء في بجاية لمجموعة كبيرة من مشيخة الأندلس ذوي الاهتمامات التاريخية نذكر منهم، ابن الأبّار، ابن سيّد الناس (ت 659 هـ / 1260 م)، ابن صالح الكناني... الخ. رغم هذا الوسط التاريخي المتميز، لم يذكر لنا الغبريني طبيعة المؤلفات التي كان يدرسها هذا الأخير في بجاية، واكتفى بذكر تلامذته فقط.

وعلى الرغم من خيبة أمالنا تجاه المعلومات الشحيحة والباهتة، التي قدمها الغبريني حول النشاط التاريخي لابن السراج، ما جعلنا غير جازمين بتدريسه لمؤلفات تاريخية في بجاية، لتأتي هنا شهادة بالغة الأهمية لأحد تلاميذ ابن السراج في بجاية، نعني به أبا جعفر اللبلي "الأستاذ اللغوي التاريخي"، أحد الشيوخ المنتمين إلى طبقة المؤرخين الأندلسيين الوافدين على بجاية، هذا الأخير وإن خصص له الغبريني ترجمة مقتضبة في عنوانه[11]، لم يذكره كتلميذ لابن السراج، مكتفيا بالإشارة إلى ممارسته مهنة الإقراء في المدة التي سكنها في بجاية.

ذكر برنامج هذا التلميذ اللبلي[12] صراحة قراءته على شيخه ابن السراج أثناء إقامته في بجاية، جميع مؤلفات أبي القاسم السهيلي وسمى منها كتابه في السيرة الموسوم بـ "الروض الأنف الباسم"، إضافة إلى مؤلفات أخرى[13].

---

(10) مصدر سابق، ص 181-182. ويتصل إسناد الغبريني بالشيخ ابن السراج بطريق عدد من شيوخه في بجاية، منهم الشيخ أبي عبد الله الكناني، الشيخ أبي العباس أحمد بن خضر الصدفي، الشيخ أبي جعفر أحمد المكتب. ينظر: الغبريني، المشيخة، ص 310، 311، 315، 316، 319، 321، 322.

(11) مصدر سابق، ص 300.

(12) تحقيق محمد بوزيان بنعلي، طنجة، مطبعة اسبارطيل، 2011، ص 52.

(13) منها: كتاب "سبل الخيرات" لأبي الحسين يحيى بن نجاح ابن القلاس الأموي القرطبي (ت 422 هـ / 1030 م). ينظر:

أما برنامج التجيبي[14]، فيكشف لنا عن تلميذ ثان لابن السراج في بجاية، ممن درسوا عليه كتبا تاريخية، نعني به نزيل بجاية وخطيب جامعها الأعظم أبا عبد الله بن صالح الكناني. أين يظهر لنا اسم ابن السراج في سلاسل أسانيد بعض المؤلفات التاريخية التي درسها عليه تلميذه الكناني، الجدول التالي يرصد لنا أربعة مؤلفات تاريخية درسها الكناني على شيخه ابن السراج استنادا إلى سلاسل أسانيد التجيبي الواردة في برنامجه:

عنوان الكتاب	صاحب الكتاب	نوعه	طريقة التحمل	الصفحة
الدرّر في اختصار المغازي	ابن عبد البرّ (ت 463 هـ/ 1070 م)	السيرة	مناولة	134
الشفا	القاضي عياض (ت 544 هـ / 1149 م)	السيرة	قراءة	138
صلة	ابن بشكوال (ت 578 هـ / 1182 م)	التراجم	مناولة	262- 263
القصد والأمم	ابن عبد البرّ	الأنساب	قراءة	265

وقبل أن نختم حديثنا حول دور ابن السراج في تلقين مجموعة من المؤلفات التاريخية على لطلبة الحلقة في بجاية، لفت انتباهي قيام هذا الأخير بتدريس كتاب شيخه ابن بشكوال "الصلة" على تلميذ آخر له ونعني به الشيخ محمد بن إبراهيم البلفيقي السلمي (ت 694 هـ / 1294 م)، لكن جهلنا بمكان الإقراء حال دون الاستفادة من هذه المعطيات الإخبارية المهمة، وما زاد الأمر غموضا عدم إدراج الشيخ أبي القاسم البلفيقي، ضمن قائمة الشيوخ الواردين إلى بجاية القرن الهجري السابع في "عنوان الدراية" على الأقل، كل هذا جعلني أستبعد بجاية كمكان للقاء والدرس وأرجح أن تكون إحدى الحواضر الأندلسية، باعتبار أن كلّ من الشيخ والتلميذ ينحدران من أصول أندلسية. لكن بالتدقيق أكثر في السنة التي قام فيها ابن السراج بتدريس كتاب "الصلة" على تلميذه الشيخ البلفيقي، والمصرح به في برنامج التجيبي[15] وهو سنة 656 هـ/ 1257 م، أي قبل وفاة الشيخ ابن السراج بسنة واحدة فند تلك الاحتمالات، بل جعلنا نرشح بجاية كمكان للدرس دون غيرها، لمعرفتنا المسبقة أن الراوية ابن السراج ممن استقر في المدينة بصفة نهائية وتوفي بها، وفي الاتجاه المقابل مراجعتنا لنص الترجمة الذي خصصه صاحب "الإحاطة"[16] للتلميذ الشيخ

المصدر نفسه، ص 69.

(14) تحقيق عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1981.

(15) المصدر نفسه، ص 262.

(16) ابن الخطيب، الإحاطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977، 4/ 248-251. ابن القاضي، درة الحجال، تحقيق الأحمدي أبو النور، المكتبة العتيقة، تونس، دار التراث، القاهرة، 1971، 2/ 59-60.

البلفيقي، يؤكد فيها تتلمذه على شيخه ابن السراج، كما أسعفنا بإشارة مهمة مفادها قيام هذا الأخير برحلة إلى بلاد المغرب للقاء الشيوخ(17)، إلا أن صاحب "الإحاطة"، وعلى الرغم من عدم ذكره للحواضر العلمية التي حلّ بها، فالعودة إلى تاريخ سماعه للكتاب على شيخه ابن السراج، يجعلنا نعتقد أن مدينة بجاية كانت إحدى محطات البلفيقي، أين التقى بشيخه ابن السراج بتاريخ 656 هـ / 1257 م ودرس عليه "صلة" شيخه.

والى غاية ظهور مصادر إخبارية أخرى، من شأنها أن تزيل الكثير من الغموض الذي يكتنف بعضا من جوانب النشاط التاريخي للشيخ ابن السراج، فإن محاولتي تقصي تلامذة هذا الأخير في بجاية أفضت إلى العثور على ثلاثة منهم (أبي جعفر اللبلي، أبي عبد الله بن صالح الكناني، أبي القاسم البلفيقي)، وهنا تتكشف لنا بشكل ملموس أهمية كتب البرامج في إعطاء صورة واضحة عن عناوين المؤلفات التاريخية التي كانت متداولة في حلقة الشيوخ، ناهيك عن ضبطها لزمن ومكان الإقراء في بعض الأحيان.

2/ ابن الأبار القضاعي، أبو عبد الله محمد (ت 658 هـ / 1259 م)

من دون تردد يمكن القول إن هذا "الشيخ الفقيه الكاتب البارع التاريخي"، يعتبر من أبرز الشخصيات التاريخية التي أدرجت على لائحة الوافدين على بجاية في كتاب الغبريني(18)، الذي أكد لنا قيام صاحب كتاب "التكملة" في المدة التي أقامها هناك بالتدريس والإقراء والتصنيف، هذه الشهادة المهمة تعززت بما أورده صاحب "الذيل والتكملة"(19) أيضا، من عكوف هذا الأخير في المدة الطويلة تلك، بنشر العلم بل صنف بها كتابه "إعتاب الكتاب"، الذي لا يخلو مغزاه من محاولة ابن الأبار التودد والتقرب لولي نعمته السلطان الحفصي أبي زكريا يحيى (626-647 هـ / 1228-1249 م) بالحاضرة تونس، وفي سياق متصل نجده في جامع بجاية الأعظم، يقرأ فيه "سنن" الدّارقطني (ت 385 هـ / 995 م) على شيخه الراوية ابن السراج (ت 657 هـ / 1258 م)(20).

(17) ننوه هنا فقط، إلى تواجد ابنه أبي البركات البلفيقي (ت 773 هـ / 1371 م)، في بجاية ولقائه بناصر الدين المشدالي والدراسة عليه. حوله ينظر: النباهي، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، 2006، ص ص 174-177. المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988، 5/471-487. أما الأب أبي إسحاق البلفيقي فمن شيوخ ابن رشيد السبتي (ت 721 هـ/ 1321 م) الذي أكد دراسته عليه بتونس سنة 684 هـ / 1285 م، في رحلته الموسومة بملء العيبة، تحقيق محمد الحبيب بن خوجة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1982، 2/ 127-156.

(18) مصدر سابق، ص 259.

(19) تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1973، 6/269.

(20) ابن الأبار، معجم شيوخه، تحقيق محمود الدومي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2010، ص 93-94.

لا نشك مطلقا في أن ابن الأبار، كان من العناصر الأندلسية النشطة في بجاية القرن السابع هجري، لكن الإشكالية الجوهرية التي تطرح علينا هنا بإلحاح، هي غياب إشارات صريحة في المصادر الإخبارية، التي اهتمت بالترجمة له، تؤكد قيامه بتدريس مؤلفات تاريخية في المنطقة، حتى نستطيع تقييم نشاطه التاريخي. وهو ما يدفعنا إلى التفتيش عن الأسباب الحقيقية التي تقف وراء ذلك. هل يعود فقط إلى كون طبيعة كتب التراجم والطبقات، التي غالبا ما تركز اهتمامها على ذكر شيوخ وتلامذة صاحب الترجمة إجمالا، دون الخوض في تفاصيل المواد المدرسة وأماكن الدرس، التي هي في الأصل من اختصاص كتب البرامج وفهارس الشيوخ، أم أن الأمر يتعدى ذلك؟

لن نذهب بعيدا في تحليل هذه المسألة ومناقشتها عن كتب البرامج، لنستعين مرة أخرى ببرنامج التجيبي، أين نقرأ اسم ابن الأبار يبرز في سلاسل أسانيد تلميذه الشيخ أبي عبد الله الكناني وقد درس عليه كتابين في التاريخ. الكتاب الأول هو "درر السمط في خبر السبط"[21] حيث قام ابن الأبار بتدريس كتابه "الدرر" للشيخ الكناني في حلقته وبالضبط بتاريخ محرم سنة 654 هـ / 1256 م[22]، أي أربع سنوات فقط قبل وفاته، أما الكتاب الثاني فهو كتاب "الضعفاء والمتروكين" للبخاري (ت 256 هـ / 869 م)[23].

نلفت الانتباه هنا، إلى أن التجيبي وإن لم يذكر لنا المكان الذي درس فيه الشيخ أبو عبد الله الكناني على شيخه ابن الأبار، إلا أنه يمكننا الجزم بكونه بجاية وليس مكانا آخر لسببين: أولهما أن ابن الأبار كان في هذه الفترة بالذات في بجاية في أعقاب الجفوة التي حصلت له مع صاحب البلاط الحفصي بتونس. ثانيهما أن التلميذ الشيخ الكناني وعلى حسب ما ذكره الغبريني استقر في المدينة بصفة نهائية منذ مدة طويلة ولم ينتقل منها إلى مكان آخر، على الأقل نجده بالتأكيد في بجاية في أول سنة 654 هـ / 1256 م، يلتقي فيها بصديقه ابن محرز البلنسي (ت 655 هـ / 1257 م)[24]. وهو التاريخ ذاته الذي التقى فيه بشيخه ابن الأبار ودرس عليه كتابه "درر".

وإن تمكنا من الكشف عن أبرز تلاميذ التاريخي ابن الأبار في بجاية، ممن أخذ عنه بعضا من المؤلفات التاريخية[25]. ومن ثمة تسليط الضوء على جانب من جوانب النشاط التاريخي لهذا المؤرخ. لكن بشكل ضئيل

---

(21) تحقيق عز الدين عمر موسى، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1987. وهو كتاب في مراثي آل البيت يحكي فيه سيرتهم ومناقبهم، وفي ذات الاتجاه ألف كتابه "اللجين في مراثي الحسين"، اطلع عليه الغبريني، مصدر سابق، ص 261. وأثنى عليه بالقول "ولو لم يكن له من التآليف إلا الكتاب المسمى بكتاب اللجين في مراثي الحسين لكفاه في ارتفاع درجته وعلو منصبه وسمو رتبته".

(22) التجيبي، مصدر سابق، ص 259.

(23) المصدر نفسه، ص 260-261.

(24) الغبريني، مصدر سابق، ص 104- 105.

(25) نفهم من حديث الغبريني في "عنوانه"، ص 259. عن اتصال سنده بابن الأبار عن طريق الشيخين أبي عبد الله الكناني والشيخ أبي العباس بن خضر. إلى وجود تلميذ آخر لابن الأبار في بجاية وهو الشيخ أبو العباس بن خضر، لكننا نجهل

وباهت لا يرقى إلى مستوى الشخصية المتحدث عنها في بجاية، خصوصا إذا علمنا أن كتابه التاريخي "التكملة"، الذي بقي يحظى بعنايته ويقوم بالتصحيحات والتعديلات عليه إلى غاية سنة 655 هـ / 1257 م، أي ثلاث سنوات فقط قبل وفاته(26). كانت مبيضته تلك بحوزة تلميذه الملازم له بتونس ابن الجلاب (ت 664 هـ / 1265 م)(27)، أين قام هذا التلميذ بإعادة نسخ كتاب شيخه بناءا على تلك المبيضة، لتعرف بعدها نسخة ابن الجلاب الأم النفيسة، طريقها إلى الموطن الأصلي لمؤلفها الأندلس وبالتحديد بثغر منورقة، حيث قام كل من محمد بن أبي بكر الأنصاري التلمساني وابن الحكم سعيد بن حكم بمعارضة وتصحيح نسخة "التكملة" بأصل ابن الجلاب، كان ذلك يوم الجمعة 10 جمادى الآخرة سنة 661 هـ / 1262 م(28). بمعنى آخر أن كتاب ابن الأبار عبر إلى برّ العدوة الأندلسية بعد ثلاث سنوات فقط من اغتيال صاحبها، لينجو هذا الكتاب من النكبة التي لحقت بصاحبه وبمجلدات كتبه وأوراق سماعه ودواوينه(29)، ولا يستبعد أن تكون تلك النسخة هي النسخة الأم التي انبثقت منها باقي النسخ(30).

كما أن حاضرة العزفيين سبتة، لم تكن استثناءا في ذلك حيث عرفت "التكملة" طريقها إلى العدوة المغربية مرة أخرى وإن كانت متأخرة نسبيا، لكن قبل نهاية القرن 7 هـ / 13 م، أين كانت تدرس في حلقة أحد تلاميذ ابن الأبار وممن أجازه في رواية تكملته(31)، نعني به الشيخ البلفيقي (ت 694 هـ / 1294 م) ما

تماما طبيعة المواد الدراسية التي تعاطاها هذا التلميذ على شيخه ابن الأبار، ما يجعلنا نكتفي فقط بإشارة الغبريني تلك.

(26) حول تاريخ تأليف كتاب ابن الأبار والتصحيحات التي قام بها. ينظر: الدراسة التي أنجزها كل من ألفريد بل ومحمد بن أبي شنب التي قدما بها نص تحقيقهما للقسم المفقود من التكملة، مطبعة فونطانة، الجزائر، 1920. ص 1-8.

(27) ينظر ترجمته: ابن عبد الملك المراكشي، مصدر سابق، 52/6-54.

(28) نعرف ذلك من خلال توقيع أحد المصححين للنسخة وهو التلمساني الذي كتب بخطه على الورقة الأولى من مخطوطة الخزانة الحسنية المدرجة تحت رقم (1411). وعن هذه النسخة تتفرع نسخة المكتبة الوطنية بالرباط المدرجة تحت رقم (ك 358). لمعرفة المزيد من التفصيل عن نفاسة هذه النسخة. ينظر: محمد المنوني، ورقات عن حضارة المرينيين، ط2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996، ص 502-503.

(29) من أجل معرفة المزيد من التفصيل حول أسباب مقتل ابن الأبار بأمر من السلطان الحفصي أبي عبد الله المستنصر (647-675 هـ / 1249- 1277 م). ينظر: ابن خلدون، مصدر سابق، 418/6-419. المقري التلمساني، أزهار الرياض، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2010، 211/3-213.

(30) إضافة إلى النسخة التي أشرنا إليها سابقا التي تحت رقم (ك 358)، تحتفظ المكتبة الوطنية بالرباط كذلك، بنسختين عتيقتين لتكملة ابن الأبار، النسخة الأولى تحت رقم (4135 د) تفيد الطرر الموجودة بها والعبارات المثبتة على الورقة الأولى بنفاستها. أما النسخة الثانية فعليها تملك يحي بن محمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد اللخمي العزفي وهي تحت رقم (ك 214). كما تحتفظ مكتبة دير الأسكوريال بنسخة عتيقة غير مؤرخة تحت رقم (1678= 1673 كسيري)، إضافة إلى نسخة أخرى تحت رقم (1675=1670كسيري).

(31) التجيبي، مصدر سابق، 262. وفي ذات السياق قدم لنا ابن الخطيب في كتابه الإحاطة، 250/3-251. قائمة طويلة لشيوخ البلفيقي في الترجمة التي خصه بها وذكر منهم شيخيه ابن الأبار وابن السراج.

يستدعي الاهتمام هنا، أن هذا الأخير من تلاميذ ابن السراج في بجاية وقد أشرنا إلى ذلك سابقا، كما يعتبر من أبرز شيوخ التجيبي في سبته، وقد درس عليه "التكملة"، يضاف إليها مؤلفات تاريخية أخرى[32].

إذا تأكد لدينا انتشار كتاب "التكملة"، في بعض حواضر الغرب الإسلامي الوسيط في النصف الثاني من القرن 7 هـ / 13 م، تولى ذلك تلامذة ابن الأبار منهم ابن الجلاب وأبي القاسم البلفيقي، إما بطريق التدريس أو النسخ، فمن المستبعد أن تكون بجاية استثناءا في هذا، وان كانت تعوزنا المادة الخبرية الكافية المتعلقة بهذا الشأن، فإن إشارة من الغبريني التي أوردها في أعقاب ترجمته للراوية ابن برطلة الأزدي (ت 661 هـ / 1262 م)[33]، أين أحال فيها إلى مراجعة نص "التكملة"، فيما يتعلق بالأصول التي ينحدر منها هذا الأخير، يفهم منها بما لا يدعو للشك المعرفة الدقيقة بمحتوى "التكملة" من طرف الغبريني، وبالفعل العودة إلى نص "التكملة" المتداول بين أيدينا الآن، يحوي ترجمة لكلّ من والد ابن برطلة وجده[34]، رغم تأكيدنا ذلك فإننا في ذات الوقت لا نعرف حقيقة مطالعته لهذا الكتاب، هل كان من نسخة شخصية كان يمتلكها ومن ثمة عاد إليها أثناء تأليفه لعنوان الدراية ؟ أم أنه اطلع عليه في أحد الأمكنة التي كان يتردد عليها، قد يكون بجاية أو حتى تونس الحاضنة الأولى التي انبثقت منها نسخة "التكملة ".

3/ أبو عبد الله محمد بن صالح بن أحمد الكناني الشاطبي (ت بعد: 699 هـ / 1300 م)

يعتبر أبو عبد الله الكناني من الشيوخ البارزين الذين تولوا مهنة التدريس والإقراء في بجاية، تكفيه في ذلك شهادة تلميذه الغبريني[35] في الترجمة التي خصّه بها قائلا : "روى ودرس واستجاز وأجاز وروى واقرأ واستمتع واستنفع به خلق كثير"، كما أنه تولى الفريضة والخطبة بجامعها الأعظم ما ينيف على الثلاثين عاما. لا نعرف عن أبي عبد الله الكناني انتسابه إلى طبقة المؤرخين الأندلسيين، بل شهرته أوسع في تدريس اللغة العربية وفروعها إضافة إلى علوم الحديث والقراءات، لكن ذلك لم يكن ليمنعه من تدريس مجموعة من المؤلفات التاريخية في حلقته.

وبالنظر إلى نشاطه التاريخي البارز في المنطقة، يمكن اعتباره الحلقة الأساسية الأوسع، التي ترتكز عليها عملية تلقين المعرفة التاريخية لمجموعة من طلبة الحلقة في بجاية خلال القرن 7 هـ/ 13 م، وهنا نذكر

(32) المؤلفات التاريخية التي درسها التجيبي في سبتة على شيخه أبي القاسم البلفيقي هي: تاريخ الفقهاء ورواة تاريخ الفقهاء والرواة لابن الفرضي، صلة ابن بشكوال، كتاب الذيل لكتاب الصلة لابن فرتون السلمي. حولها ينظر: التجيبي، مصدر سابق، ص 262، 263.

(33) المصدر نفسه، ص 271.

(34) ينظر ترجمتهما: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس، بيروت، دار الفكر، 1995، 2/266-268، 3/41-42.

(35) مصدر سابق، ص 104.

بأهمية برنامج شيوخه الضائع، الذي لا نعرف عنه سوى قيام الشيخ الكناني بتدريسه على تلامذته في الحلقة[36]. يضاف إليه أيضا برنامج ابن حماد الصنهاجي (ت 628 هـ / 1230 م) الضائع.

بداية مع تلميذه سليل المنطقة وقاضي المدينة الغبريني، من الملازمين لحلقة شيخه وممن أكثر القراءة عليه والرواية عنه[37]، ودرس عليه مؤلفات في الفقه والأصلين والحديث والتصوف والتفسير واللغة العربية وفروعها. يقدم لنا الجدول التالي لائحة تتكون من سبعة مؤلفات درسها على شيخه استنادا إلى مشيخته.

الكتاب المدروس	نوعه	الصفحة
موطأ مالك بن أنس (ت 179 هـ / 795 م)	الحديث	311
الكشاف لأبي القاسم الزمخشري (ت 538 هـ / 1143 م)	التفسير	311
الجامع البخاري لأبي عبد الله محمد (ت 256 هـ / 869 م)	الحديث	312
المسند للإمام مسلم بن الحجاج (ت 261 هـ / 874 م)	الحديث	312
جامع الترمذي أبي عيسى محمد (ت 279 هـ / 892 م)	الحديث	312
الرسالة لأبي القاسم القشيري (ت 465 هـ / 1072 م)	التصوف	321
الإرشاد لأبي المعالي الجويني (ت 478 هـ / 1085 م)	علم الكلام	321

يتضح من الجدول أعلاه، دراسة الغبريني مجموعة من المؤلفات في علوم مختلفة على شيخه وبشكل خاص أمهات كتب الحديث وغيرها، إلا أنه لم يشر مطلقا إلى دراسته مؤلفات تاريخية، ما يجعلنا ننبه إلى طريقة تصنيفه للعلوم[38] بين علوم الدراية والرواية، هذا التقسيم لا يدرج علم التاريخ ضمنها، وعلى هذا الأساس صنف كتابه[39]، ربما يعكس هذا جزءا من سبب عدم تسميته لمؤلفات تاريخية درسها على شيوخه.

أما التلميذ الثاني، فهو أحد الطلبة الوافدين على مدينة بجاية، صاحب الرحلة، البلنسي الأصل محمد بن محمد العبدري الحيحي، التحق بحلقة الشيخ مرتين في أثناء وجهته إلى البقاع المقدسة بغرض أداء مناسك

(36) قام الشيخ أبو عبد الله الكناني بتدريس برنامجه لبعض طلبته، منهم العبدري، الرحلة المغربية، تحقيق أحمد بن جدّو، مطبعة البعث، قسنطينة، 1964، ص 130. التجيبي أشار إلى ذلك في برنامجه، ص 249. كما تدل العبارات الواردة في عنوان الدراية، ص 107. اطلاع الغبريني على برنامج شيخه.

(37) المصدر نفسه، ص 106.

(38) لمزيد من التفصيل حول تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي. ينظر: لعموري عليش، تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي، الفارابي، الغزالي، ابن خلدون، الجزائر، دار هومة، 2009.

(39) لمزيد من التفصيل حول مفهوم علوم الرواية والدراية عند الغبريني، ينظر: عنوان الدراية، ص 307.

الحج والعودة منها، أيّن قرأ عليه مجموعة من المؤلفات في فنون مختلفة[40]، ما يهمنا دراسته مجموعة من المؤلفات ذات الصلة بالمعرفة التاريخية، التي أتى على ذكرها في نص الرحلة، وعليه أنجزت الجدول التالي:

الكتاب المدروس	نوعه	صيغة التحمل	الوجهة	الصفحة
الشمائل للترمذي (ت 279 هـ/ 892 م)	السيرة	قراءة ومناولة	الذهاب	30
درر السمط لابن الأبار (ت 658 هـ / 1259 م)	مناقب آل البيت	قراءة	العودة	130
مختصر حلية الأولياء لأبي نعيم لابن قبوش أبي الحسن عبيد الله النفزي	تراجم الصوفية	مناولة	العودة	130

على أن أبرز الطلبة الوافدين إلى بجاية، الذين التحقوا بحلقة الشيخ الكناني مع نهاية القرن السابع الهجري هو التجيبي، التي نزل بها سنة 694 هـ / 1294 م[41]. التقى فيها الشيخَ ناصر الدين المشدّالي (ت 731 هـ / 1330 م)، درس عليه مجموعة من المؤلفات الفقهية[42]. لكن تركيزنا سوف يكون على حلقة شيخه ابن صالح الكناني، الذي درس عليه مجموعة من المؤلفات التاريخية، أتى على ذكرها في برنامج شيوخه، ومن أجل تسليط الضوء عليها بشكل مباشر، وضعنا الجدول التالي:

(40) من أجل معرفة المؤلفات التي درسها العبدري على شيخه أبي عبد الله الكناني في بجاية في طريق الذهاب والعودة. ينظر: العبدري، مصدر سابق، ص ص 24-28، 130-131.

(41) استنادا إلى ما أورده في برنامجه، ص ص 160-161. ذكر التجيبي دراسته لكتاب "الأربعين حديثا عن الأربعين شيخا من رجال الأندلس" جمع ابن الأبار، على شيخه أبي عبد الله الكناني ببجاية في ثلاثة مجالس آخرها 29 ذي الحجة 694 هـ / 1294 م. وفي السنة الموالية أي سنة 695 هـ / 1295 م. كان أيضا في بجاية أين درس بها على شيخه الكناني كتابي ابن الأبار "درر السمط" في التاسع من شهر محرم وفي 29 من شهر ربيع الثاني كما أعاد عليه قراءة كتاب "الأربعين حديثا". على أنه في هذه السنة أي 695 هـ / 1295 م، غادر بجاية ليحط رحاله بمدينة تونس وبالضبط في شهر رجب، أين نجده في حلقة الشيخ حرز الله بن أبي محمد محرز وقد درس عليه كتاب "أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم لابن إسحاق". حول ذلك. ينظر: المصدر نفسه، ص 250.

(42) لمعرفة عناوين المؤلفات التي درسها التجيبي ببجاية على شيخه المشدالي. ينظر: المصدر نفسه، ص 239، 267، 272، 274.

الكتاب المدروس	نوعه	انتماؤه	طريقة التحمّل	الصفحة
شمائل النبي لأبي عيسى الترمذي	السيرة	مشرقي	قراءة	110
سيرة ابن إسحاق (ت 150 هـ / 767 م)	السيرة	مشرقي	إجازة ومناولة	129
الدرّ في اختصار المغازي لابن عبد البرّ (ت 463 هـ / 1070 م)	السيرة	أندلسي	قراءة	134
الشفا للقاضي عياض (ت 544 هـ / 1149 م)	السيرة	مغربي	قراءة ومناولة	138
المقتضب من حلية الأولياء لأبي نعيم لابن قبوش أبو الحسين النفزي	التراجم	أندلسي	قراءة مناولة	258
الضعفاء والمتروكين للبخاري	تراجم	مشرقي	قراءة ومناولة	261-260
المؤتلف والمختلف لأبي محمد عبد الغني الأزدي (ت 409 هـ / 1018 م)	تراجم	مشرقي	قراء ومناولة	264
طبقات القراء لأبي عمرو الداني (ت 444 هـ / 1052 م)	التراجم	أندلسي	إجازة ومناولة	44
الصلة لابن بشكوال القرطبي (ت 578 هـ / 1182 م)	التراجم	أندلسي	قراءة و مناولة	263-262
درر السمط لابن الأبّار (ت 658 هـ/ 1259 م)	المناقب	أندلسي	قراءة	259
القصد والأمم لابن عبد البرّ	الأنساب	أندلسي	قراءة ومحادثة	265
مشتبه النسبة في ضبط أسماء الرواة لأبي محمد عبد الغني الأزدي	التراجم	مشرقي	قراءة ومناولة	265

من خلال الجدول أعلاه يمكن تسجيل عدة ملاحظات نجملها فيما يلي:

- نقرر بداية أن مجموع المؤلفات التي درسها التجيبي في برنامجه بلغت نحو 340 كتابا(43)، درس منها حوالي 48 كتابا في حلقة شيخه أبي عبد الله الكناني في فنون مختلفة(44). هذا وقد بلغ مجموع الكتب التاريخية التي درسها في برنامجه حوالي 28 كتابا، منها 12 كتابا تاريخيا درسه على شيخه الكناني، وعناوينها مثبتة في

(43) أكدت الباحثة A. Ramos في مقالها حول برنامج التجيبي، أن عدد الكتب المثبتة فيه بلغت 340 كتابا منها 70 كتابا أندلسيا ما يمثل نسبة 20.5 % من مجموع الكتب، ويشكل المؤلفين المشارقة 60 %. أما مؤلفات الغرب الإسلامي فشكلت ما نسبته 40 % من هذه الأخيرة 16 % مغربية و24 % أندلسية. ينظر: A. Ramos Calvo, *op. cit.*, p. 298.

(44) لمعرفة عناوين هذه المؤلفات. ينظر: ص 35، 36، 39، 43، 44، 45، 50، 57، 67، 76، 90، 141، 142، 150، 161، 165، 173، 235، 237، 245، 246، 248، 249، 252، 253، 254، 255، 286.

الجدول أعلاه. وهي بذلك تمثل ما يقرب ½ مجموع المؤلفات التاريخية المدروسة في البرنامج(45)، كما تمثل ¼ مجموع المؤلفات التي درسها على شيخه.

- نلفت الانتباه أيضا، أنه من أصل 12 كتابا تاريخيا التي درسها التجيبي في بجاية، توجد منها 6 مؤلفات درسها في بجاية(46) فقط دون غيرها من الحواضر الأخرى، التي توزعت حصصها التدريسية لتلك المؤلفات، كما في هذا الجدول التوضيحي:

الحاضرة	عدد المؤلفات التاريخية المدروسة بها	الصفحة من البرنامج
مالقة	3	244، 263، 266
سبتة	10	111، 128، 137، 262، 135، 263
تونس	2	135، 250
حواضر مصر(47)	10	111، 130، 131، 135، 251، 264، 265
دمشق	2	260، 261
مكة المكرمة	2	111، 136

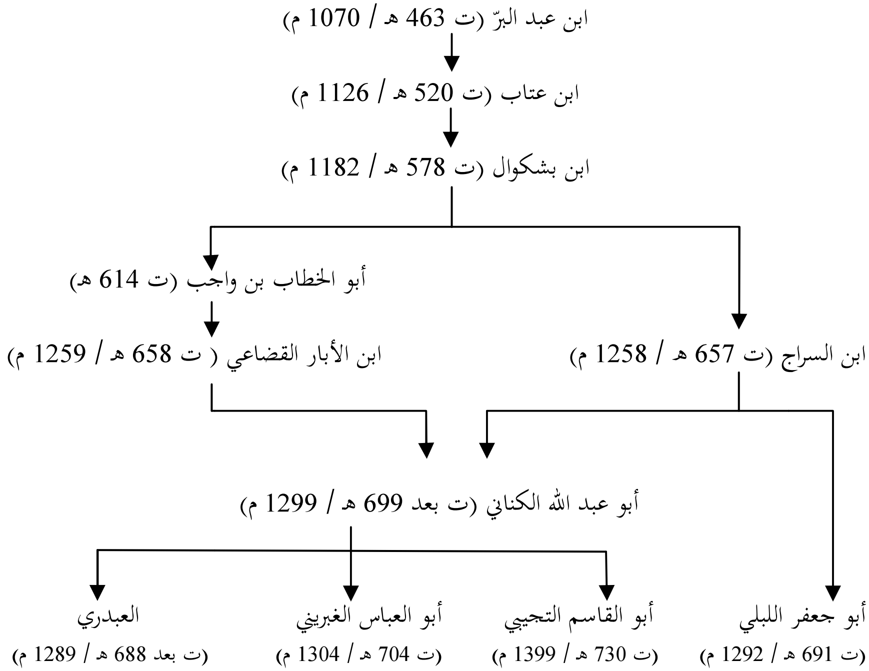
ما نريد التأكيد عليه من خلال هذه الإحصائية، هو توضيح أهمية مدينة بجاية، كحاضرة علمية كانت من أبرز النقاط التي ساهمت في التكوين التاريخي للتجيبي في رحلته العلمية(48)، التي قام بها مع نهاية القرن السابع هجري وقد مثّل شيخه أبي عبد الله الكناني نقطة الارتكاز الأساسية بها. ومن أجل إعطاء صورة أوضح عن أهمية الشيخ أبي عبد الله الكناني واعتباره حلقة وصل بين العدوتين الأندلسية ممثلة في الراوية المؤرخ ابن عبد البر النمري وتلامذته من بعده، والمغربية ممثلة في طلبة الحلقة في بجاية. والكشف عن أبرز أسماء الشيوخ المؤرخين الأندلسيين الذين شكلوا حلقة وصل في سلسلة أسانيد الرواية التاريخية، موضحة في هذه السلسلة:

(45) لمعرفة مكانة الدراسات التاريخية في هذا البرنامج. ينظر: Allaoua Amara. « La transmission du savoir historique », *op. cit.*, pp. 219-225.

(46) المؤلفات التاريخية التي درسها التجيبي في بجاية فقط دون غيرها هي: كتاب "المقتضب من حلية الأولياء"، كتاب "الضعفاء والمتروكين"، كتاب "طبقات القراء"، كتاب "درر السمط"، كتاب "القصد والأمم"، كتاب "مشتبه النسبة".

(47) التحق التجيبي بحلقات الشيوخ التي كانت تعقد في مختلف حواضر مصر، ودرس بها مجموعة معتبرة من المؤلفات التاريخية حيث كان نصيب الإسكندرية الأعلى بمجموع 4 مؤلفات تاريخية تليها القاهرة بمجموع 3 مؤلفات أما مدينة قوص، الفسطاط والقرافة، فنصيب كل واحدة منها مؤلف واحد.

(48) من مؤلفات التجيبي رحلته العلمية الموسومة بمستفاد الرحلة والاغتراب، تحقيق عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1975. لكن ضياع قسم كبير منها خصوصا الجزء المتعلق ببلاد المغرب، فوت علينا فرصة الاستفادة منها.



رواج مؤلفات السيرة النبوية وكتب التراجم والطبقات المشرقية والأندلسية في الحلقة

إن قراءة فاحصة لنوعية المؤلفات التاريخية التي كانت مدار التلقين في بجاية القرن السابع هجري، تؤكد على الانتشار الواسع لكتب السيرة النبوية، في مقدمتها: اثنان مشرقيان هما "سيرة ابن إسحاق" و"شمائل" الترمذي واثنان أندلسيان ونعني بهما "الدرّ في اختصار المغازي والسير" لابن عبد البرّ النمري وكتاب "الروض الأنف" لأبي القاسم السهيلي، أما الكتاب المغربي الوحيد فهو كتاب "الشفا" للقاضي عياض، هذه الخمسة عناوين تعكس انفتاح الوسط العلمي البجائي على مختلف التيارات الإخبارية، مع تركيز اهتمامها على كتب السيرة النبوية، باعتبارها تتمحور حول شخصية الرسول ﷺ .

أما كتب التراجم والطبقات التي تمّ تداولها في هذه المرحلة على الأقل، تشترك كلها في العناية بتراجم رواة الحديث، الذي له علاقة مباشرة بعلم "الجرح والتعديل" أو ما يعرف بـ "علم الرجال"، ومنه كانت الحاجة ماسة إلى معرفة سلسلة رجال الحديث، أنسابهم، قبائلهم وتراجم أهل العلم المعتمد عليهم.

وعليه يمكن التأكيد على أن الاهتمام بالأثر النبوي، أقوال، وأفعال ومغازي الرسول... الخ، قد ولّد ذلك الاهتمام بسيرته ورواة أحاديثه ومن ثمة نشطت حركة التدوين في موضوع السيرة ومغازي الرسول، بالطبع كان ذلك حافزا كافيا لتداول هذه المؤلفات في حلقة الشيوخ، وانتشارها دون غيرها من المؤلفات التاريخية الأخرى، فقد استمدت أهميتها من أهمية الموضوع الذي تدور حوله.

تنامي الوعي التاريخي في بجاية القرن السابع هجري

من دون أي تردد، يمكننا الجزم بالدور البارز الذي لعبته المشيخة الأندلسية من طبقة المؤرخين، في تنشيط الوعي التاريخي ببجاية على وجه الخصوص خلال القرن 7 هـ / 13 م، إذ مثّلت نقطة استقطاب واسعة لهذه العناصر النشطة. وبالرجوع إلى الوراء وبالتحديد إلى بجاية الحمادية، تتكشف لنا الصورة الباهتة التي صبغت الوعي التاريخي بالمنطقة، إذ لم تعرف تقاليد تاريخية واضحة بأسس وقواعد صلبة[49]، وهو ما يفسر لنا إلى حد كبير قلّة المهتمين بالدراسات التاريخية في المنطقة، يوازيه ذلك ندرة المؤلفات وإن وجدت فهي ضائعة[50]، على غرار الكتاب التاريخي الذي ألّفه حماد بن إبراهيم بن أبي يوسف المخزومي، لصالح الأمير الحمّادي العزيز بالله بن المنصور بن الناصر بن علّناس (498-515 هـ / 1104-1121 م)، اطلع عليه ابن الأبّار ونقل عنه في كتابه التكملة[51]، ومن المحتمل أن يكون قد عثر عليه ابن الأبار في المدة التي أقامها في بجاية، ومن ثمة استعان به في الترجمة للمؤرخ أحمد بن أبي العرب بن تميم القيرواني.

(49) من الدراسات التي سلطت الضوء على المسار العام للكتابة التاريخية المغربية المحلية خلال القرون الهجرية الأولى سلسلة المحاضرات التي ألقاها محمود إسماعيل على طلبة الدراسات العليا بمكناس، ونشرت تحت عنوان "الفكر التاريخي في الغرب الإسلامي"، منشورات الزمن، الرباط، 2001. إضافة إلى سلسلة المقالات التي أنجزها علاوة عمارة باللغتين العربية والفرنسية، وقد تمت الإشارة إلى مقالين منها في وقت سابق. إضافة إلى مقال آخر تحت عنوان "ابن شداد الصنهاجي جامع أخبار المغرب الوسيط"، *مجلة التاريخ العربي*، عدد 21، (2002)، ص ص 67-95. وأتبعه بدراسة ثانية حول شخصية الرقيق القيرواني مع التركيز على دوره في بلورة الفكر التاريخي ببلاد المغرب وجاء تحت عنوان "الرقيق القيرواني وبلورة الفكر التاريخي ببلاد المغرب"، *مجلة التاريخ العربي*، عدد 25، (2003)، ص ص 111-144.

(50) لمعرفة مزيدا من التفصيل. ينظر:

– علاوة عمارة، الكتابة التاريخية، ص ص 343-348.

– آسيا ساحلي، إنتاج وانتقال المعرفة التاريخية بالمغرب الأوسط في الفترة الوسيطة، رسالة ماجستير (غير منشورة)، إشراف علاوة عمارة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2007-2008، ص ص 32-83.

(51) تحقيق عبد السلام الهراس، دط، دار الفكر، بيروت، 1995، 111/1.

لكن خلال القرن السابع هجري، بدأت اهتمامات بعض النخب العلمية المحلية تتوجه إلى الاهتمام أكثر بالكتابات التاريخية، واكب ذلك ظهور مجموعة معتبرة من المؤلفات التاريخية المحلية، التي ركزت اهتمامها على تاريخ المنطقة. وعليه سوف نسلط الضوء على اثنين ممن نعرف مؤلفاتهم التاريخية:

أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الصنهاجي (ت 628 هـ / 1230 م)(52)، ينحدر من سوق حمزة (البويرة حاليا)، له "تلخيص" على تاريخ الطبري، كما ألّف كتاب "النبذ المحتاجة في أخبار صنهاجة بافريقية وبجاية"(53)، وهو يمثل العودة إلى تمجيد ماضي السلالة الصنهاجية التي ينتمي إليها، والكتابان المذكوران معدودان ضمن الكتب الضائعة، إضافة إلى برنامج شيوخه الضائع أيضا، اطلع عليه الغبريني وأشاد بمضمونه(54). وقد وصلنا من مؤلفاته تلك كتابه "أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم"(55)، الذي حاول فيه تدوين أخبار الخلفاء الفاطميين في بلاد المغرب، في محاولة منه إضفاء صبغة الشرعية على الخلافة الفاطمية التي سلمت زمام الحكم للسلالة الصنهاجية التي ينحدر منها.

ومع نهاية القرن السابع هجري تطل علينا الشخصية الثانية، التي تعتبر من أبرز الشخصيات المحلية القريبة من دواليب السلطة، نعني به "كبير بجاية وصاحب شوارها" أبا العباس الغبريني الذي ذهب ضحية بطانة السلطان(56). يمثل كتابه "عنوان الدراية" اتجاها تاريخيا مألوفا في الغرب الإسلامي الوسيط، يمكن نعته بكتابة تاريخية محلية بيوغرافية بامتياز، تركزت على تراجم الشخصيات البجائية المحلية والواردة إليها خلال القرن 7 هـ / 13 م، وتكمن أهمية كتابه هذا في اعتماده على الأحكام والتسجيلات القضائية التي كانت بحوزته باعتباره قاضي المدينة(57).

على أن الوسط العلمي البجائي خلال القرن 7 هـ / 13 م، لم يقتصر فقط على احتضانه لشخصيتي ابن حماد والغبريني، بل عرف أيضا شخصيات محلية أخرى محسوبة على فئة المهتمين بالأخبار، وهو الأمر الذي تكشفه لنا مطالعة تراجم الغبريني في "عنوان الدراية " أين زودنا بثلاث شخصيات محلية نعتها بـ "التاريخي". والجدول التالي يوضح ذلك:

---

(52) ينظر ترجمته: الغبريني، مصدر سابق، ص ص 192-194. ابن عبد الملك المراكشي، مصدر سابق، 8/ 225-323.

(53) ينسب صاحب الذيل والتكملة، 324/8. عنوانا آخرا لابن حماد "الديباجة في أخبار صنهاجة"، يؤكد على أنه غير كتاب "النبذ المحتاجة في أخبار صنهاجة". هذا العنوان الأخير نسبه إليه الغبريني، مصدر سابق، ص 194.

(54) المصدر نفسه، 193.

(55) تحقيق جلول أحمد البدوي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.

(56) يعتبر ابن خلدون من أبرز المؤرخين الذين قدموا معلومات دقيقة حول نكبة الغبريني، وأسباب مقتله في محبسه بأمر من صاحب البلاط البجائي أبي البقاء خالد (699-709 هـ / 1299-1309 م)، وخصص لذلك عنوانا مستقلا "الخبر عن سفارة القاضي الغبريني ومقتله"، حول ذلك ينظر: ابن خلدون، مصدر سابق، 264/6.

(57) استعان الغبريني بالسجلات القضائية التي استطاع الوصول إليها في بجاية، في التثبت من تولي كل من الشيخ أبي محمد عبد الحق الاشبيلي (ت 582 هـ / 1186 م) والشيخ أبي تميم ميمون (ت 584 هـ / 1188 م) منصب قضاء بجاية مدة قليلة. حولها ينظر: الغبريني، مصدر سابق، ص 73، 183.

اسم الشخصية	الصفة العلمية	أصله	منصبه في بجاية	شيوخه في بجاية	الصفحة
أبو محمد عبد الله بن عبادة القلعي (ت 669 هـ / 1270 م)	التاريخي ... حافظا للتاريخ	قلعة بني حماد	– انتصب للتدريس	غير وارد	93
أبو عبد الله محمد بن ميمون القلعي (ت 673 هـ / 1274 م)	المحصل التاريخي	قلعة بني حماد	– انتصب للتدريس	– أبو المطرف بن عميرة – ابن محرز البلنسي	94-99
أبو عبد الله محمد بن يحي الدلّسي	له علم بالتاريخ	تدلس	– قاضي بعض كور بجاية – طبيبا مزاولا ومعالجا	غير وارد	294

من الجدول يمكن قراءة نقطتين أساسيتين:

- على الرغم من تأكيد الغبريني على الصفات العلمية التي تمتعت بها الشخصيات المشار إليها، والتي تعكس في مجملها اهتماماتهم التاريخية، إلا أننا لا نعرف لهم كتابا في التاريخ، ما يزيد الأمر تعقيدا، أن مصدر الغبريني انفرد بالترجمة لهذه الشخصيات على الأقل بالنسبة للمصادر التي بين أيدينا.
- أن الشخصيات الثلاث لا تنتمي إلى بجاية المدينة، بل اثنان منها ينحدران من القلعة العاصمة الأولى للحماديين، يضاف إليهما ابن حماد الصنهاجي القلعي، وهو ما يشير إلى استمرارية القلعة وأحوازها في تقديم نماذج بارزة، لشخصيات محلية فاعلة في الوسط العلمي البجائي، وإثبات مقدرتها على تولي مناصب مهمة. لكن رغم أهمية هذه التراجم التي عرضها علينا الغبريني، إلا أنها لا تشكل لنا في عمومها مادة خبرية كافية، يمكن التعويل عليها في الوصول إلى حقيقة النشاط التاريخي لهذه الأخيرة، فمثلا شخصية ابن ميمون القلعي وإن علمنا بجلوسه لحلقة شيخين من كبار الشيوخ الأندلسيين من ذوي الاهتمامات التاريخية، إلا أن الغبريني لا يكشف لنا عن طبيعة المواد التي درسها عليهما. وعليه فإننا أمام هذا الشح في المعلومات، نجد أنفسنا مكتفين فقط بالتأكيد على تحلي هذه الشخصيات المحلية بالصفة العلمية الصريحة التي ثبتها الغبريني بالقول " لتاريخي"، "له علم بالتاريخ ".

الخاتمة:

لا يسعنا القول في ختام هذه الورقة، إلا التأكيد على الدور البارز الذي لعبته المدرسة التاريخية الأندلسية، ممثلة في أساتذتها الواردين على بجاية، في مقدمتهم الشيخ أبو عبد الله الكناني ودوره في تفعيل النشاط التاريخي بالمنطقة، وذلك بتدريسه على طلبة حلقته مجموعة معتبرة من المؤلفات التاريخية، على الخصوص كتب السيرة النبوية وتراجم رجال الحديث، تماشيا مع روح ذلك العصر، أين سيطرت فيه العلوم الشرعية، توازى مع ذلك الانتشار الواسع لمؤلفات علوم القرآن، والفقه وأصوله، وعلوم الحديث، واللغة العربية.

من جهة أخرى، لفت الانتباه إلى أهمية كتب البرامج وفهارس الشيوخ، في تسليط الضوء على طبيعة المواد المدرسة داخل الحلقة، ما يتيح للباحثين معرفة الخلفية الفكرية التي تستند عليها الأوساط العلمية في بجاية، والمتمثلة أساسا في الاعتماد على الإنتاج الفكري الأندلسي والمشرقي، في مقابل ذلك غياب شبه كلي للإنتاج المحلي المغربي. وهو ما يؤكد لنا طبعا أسبقية المدرسة التاريخية المشرقية وبلوغها مرحلة النضج، كما لم تكن المدرسة التاريخية الأندلسية بأقل من نظيرتها المشرقية، وبذلك حققت مراحل متقدمة عن شقيقتها المدرسة التاريخية المغربية، التي سوف تعرف تطورا ملحوظا على كافة المستويات مع بدايات القرن 8 هـ / 14 م، وتدشين حضورها بظهور مؤلفات ابن عذاري (ت بعد 712 هـ / 1312 م) ، وابن مرزوق (ت 781 هـ / 1379 م)، وابن خلدون (ت 808 هـ / 1405 م).

IBN DĀNIYĀL'S SHADOW PLAYS IN EGYPT: THE CHARACTER OF ṬAYF AL-KHAYĀL

Ahmed SHAFIK*
Universidad de Oviedo

BIBLID [1133-8571] 21 (2014) 117-136

Resumen: El personaje del emir Wiṣāl, héroe principal de la primera pieza dramática de Ibn Dāniyāl, no ha dejado de despertar el interés de los críticos. Sin embargo, nos parece que no se ha prestado una atención suficiente al de Ṭayf al-Jayāl, el otro protagonista, de modo que siguen sin aclarar diversos aspectos de la creación daniyālí. Por ello, empleando unas cuantas tradiciones folklóricas y literarias, nos detendremos en la figura de Ṭayf al-Jayāl para poder delinear mejor sus rasgos relevantes.

Palabras clave: Egipto. Época mameluca. Siglos XIII-XIV. Ibn Dāniyāl. Teatro de sombras. Personajes.

Abstract: The character of Prince Wiṣāl, main hero of the first dramatic piece by Ibn Dāniyāl, has not ceased to arouse the interest of critics. Nevertheless, it seems to us that a sufficient attention has not been paid to Ṭayf al-Khayāl, confidant of the hero, such that light still needs to be shed on diverse aspects of Ibn Dāniyāl's creation. For this reason, using a few folkloric and literary traditions, I will analyze the figure of Ṭayf al-Khayāl to better outline his relevant peculiarities.

Key words: Egypt. Mamaluk period. Thirteenth and fourteenth centuries. Ibn Dāniyāl. Shadow play. Characters.

* E-mail: anouralhouda@hotmail.com

ملخص: ما فتئ النقاد يهتمون بشخصية الأمير وصال، البطل الرئيسي في المسرحية الأولى لابن دانيال، إلأ أننا نعتقد أنهم لم يهتموا بشخصية طيف الخيال، البطل الآخر في المسرحية، اهتماما كافيا، بحيث أن هناك جوانب مختلفة لهذه الشخصية لم يتم توضيحها بعد. ولهذا السبب نتوقف في هذا البحث عند شخصية طيف الخيال من أجل استقصاء أبرز مميزاتها من خلال مجموعة من التقاليد الفولكلورية والأدبية.

الكلمات المفاتيح: مصر، العصر المملوكي، القرنان الثالث عشر والرابع عشر، مسرحيات خيال الظل عند ابن دانيال، الشخصيات.

Ibn Dāniyāl (d. 710/1310) was an ophthalmologist from Mosul who settled in Cairo in the days of the Mamluk amir Baybars (r. 658-76/1260-77), jester and court poet during the reign of several sultans. He was also playwright and shadow play performer. In fact, he composed the earliest three shadow plays known to exist[(1)], and poetry in all genres. He is considered possibly one of the most culturally controversial figures of his time[(2)].

Recent research, however, has taken a noteworthy turn in examining and exploring his work: not only his shadow plays have been widely examined[(3)],

(1) *Textos raros del teatro de sombras (Egipcio y Sirio, siglo* XII *al* XX*),* recopil., est. y tr. (Antología) by A. Shafik, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos; Shafik, A., «*Dīwān kadas* y la revivificación del teatro de sombras en Egipto», *Anaquel de Estudios Árabes,* 25 (2014), pending publication.

(2) Corrao, F. M., *Il riso, il comico, la festa al Cairo nel* XIII *secolo,* Roma: Istituto per l'Oriente, 1996; ---, «Bābāt khayāl al-ẓill li-Ibn Dāniyāl», *ʿUyūn* 2 (1996), 18-30; Guo, Li, *The Performing Art in Medieval Islam. Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Dāniyāl's Mamluk Cairo,* Leiden: Brill, 2012, pp. 3-100; Shafik, A., «Ibn Dāniyāl (646/1248-710/1310): poeta y renovador del teatro de sombras», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 61 (2012), 87-111.

(3) Badawī, M., «Medieval Arabic Drama: Ibn Dāniyāl», *Journal of Arabic Literature,* 13 (1982), 82-107 (aparece en *Three Shadow Plays,* pp. 6-30); *Three Shadow Plays by Muḥammad Ibn Dāniyāl,* ed. P. Kahle y D. Hopwood, Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1992; Corrao, F. M., «Ibn Dāniyāl's Shadow Plays, an Example of Cultural Tolerance in the Early Mamlūk Ages», *The Arabist: Budapest Studies in Arabic* (18) 1996, 13-28; ---, «The Culture of Laughter and the Anti-Heroes in Ibn Dāniyāl's *Ṭayf al-Ḫayāl* (XIII cent.)» en *Philsophy and Arts in the Islamic World. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven* (September 3-9, 1996), Leuven: Uitgeverij Peeters. 1998, 123-133; Savioli, M., "Cultura scientifica e farsa popolare: *Ṭayf al-Ḫayāl* e *Pantagruel,* le Vicente di due eroi 'trasgressivi'

but his poetry has begun to receive attention as well(4). However, no serious attempt has been made to study the characters of his shadow plays, except a general approach of some of them, such as the matchmaker, Umm Rashīd, and Prince Wiṣāl, in the most elaborate play, *Ṭayf al-Khayāl*(5).

1. The Plot of the play

The first of these three plays, *Ṭayf al-Khayāl* (The Shadow Spirit), is the longest and the most developed with regard to plot and characterization. After a short prologue offered by the Presenter, Ṭayf al-Khayāl is the first character to appear on the screen stage. He then turns to the audience and describes the various aspects of his past sinful living. He claims that he has now repented and has come to Cairo in search of his intimate friend Prince Wiṣāl. After introducing himself, Wiṣāl boasts profusely of his various amorous adventures with both sexes in a lengthy poem. In a vivid picture of princely court, Wiṣāl is

---

a confronto", *Anali. Sezione Romanza,* XLIV/2 (2002), 641-686; Zargar, C. A., «The Satiric Method of Ibn Dāniyāl: Morality and Anti-morality in *Tayf al-Khayl*», *Journal of Arabic Literature* 37, n.º 1 (2006), 68-108; A. Shafik, "La idea del teatro en el Medievo islámico", *Cuadernos del Minotauro,* 7 (2009), 75-105, pp. 99-105.

(4) *Al-Mujtār min šiʿr ibn Dāniyāl... ijtiyār Ṣalāḥ al-Dīn b. Aybak al-Ṣafadī,* ed. M. N. al-Dulaymī, Mosul: Maktabat Bassām, 1978; Guo, L., «Reading *Adab* in Historical Light: Factuality and Ambiguity in Ibn Dāniyāl's "Occasional Verses" on Mamluk Society and Politics» in *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods*. Ed. by J. Pfeiffer and S. A. Quinn, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, 383-403, pp. 385-87, 389-91; ---, L. Guo, "Mamluk Historical *Rajaz* Poetry: Ibn Dāniyāl's Judge List and Its Later Adaptations", *Mamluk Studies Review*, 14 (2010), 43-62; ---, «Ibn Dāniyāl's *'Dīwān':* In Light of Ms Ayasofya 4880» *Quaderni di Studi Arabi,* 5 (2010-2011), 163-76.

(5) Kotzamanidou, M., «The Spanish and Arabic Characterization of the Go-Between in the Ligth of Popular Performance», *Hispanic Review* 48 (1980), 91-109; De Lama, V., «Un antecedente de Celestina a finales del siglo XIII: El teatro de sombras de Ibn Dāniyāl», en *Actas del Congreso Internacional de la Literatura en la época de Sancho IV (21-24 de febrero de 1994),* coord. J. M. Lucía Mejías y C. Alvar Ezquerra, Madrid: Universidad de Alcalá, 1996, 399-413; Shafik, A., «Onomástica literaria y traducción: La motivación de los nombres propios en *Ṭayf al-Jayāl* 'Sombra de la Fantasía' de Ibn Dāniyāl (m. 710/1311)» en *Estudios de lingüística y traductología árabe,* coord. S. M. Saad, Madrid: IEEI, 2010, 151-225, pp. 178-187, 197-204.

reconfirmed as Mamluk governor with a burlesque deed of investiture produced by his secretary and completed with panegyric verses written by his poet. At this point, the Prince confides to his friend Ṭayf al-Khayāl his intention to marry and to lead a regular life. After the ceremony is over, he discovers that the woman he has married is extremely ugly and very old, a far cry from the beautiful girl promised to him by Umm Rashīd, the matchmaker. Wiṣāl then decides to punish Umm Rashīd and her husband, Shaykh ˤAflaq, but when the comical doctor, Yaqṭīnūs, announces the matchmaker's death, Wiṣāl and Ṭayf al-Khayāl decide to go on pilgrimage to Mecca.

2. Carnival tradition

The trilogy of *Ṭayf al-Khayāl,* as it was depicted in several studies, is a highly penetrated carnival atmosphere(6). It gains pre-eminence, in effect, about the end of the thirteenth century and the beginning of the fourteenth century, in a time of great festive activity. The almighty King Baybras had wrapped the court and all of Egypt in a cloak of severe austerity. The death of the king, in 1277, causes a complete change of scenery. In a certain sense, one witnesses an enormous *carnival atmosphere* during the Mamluk era(7). It is not apparent but the Mamluk princes and those who surround them want to get distract themselves from the continuous external wars against the Mongols, as well as their perpetual struggle against each for power: attend parties and masquerades, participle in mockery. Emphasis is placed on the power of laughter, on the carnival madness. As to better express this change, the brilliant Mamluk kings engage in a series of constant festivities and masquerades: *al-maḥmal*(8), *ˤīd al-*

(6) Molan, P. D., «Charivari in a Medieval Egyptian Shadow Play», *Studia Arabo-islamica Mediterranea (Al-Masāq),* 1 (1988), 5-24; Monroe, J. T. y Pettigrew, Mark, F., «The Decline of Courtly Patronage and the Appearance of New Genres in Arabic Literature: the Case of the *Zajal,* the *Maqāma,* and the Shadow Play», *Journal of Arabic Literature,* 34, 1-2 (2003), 138-77, pp. 168-77; Shafik, A., «Onomástica literaria...», pp. 176-78.

(7) ˤAšūr, S., *al-Muŷtamaˤ al-miṣrī fī ˤaṣr salāṭīn al-mamālīk,* El Cairo: Dār al-Nahḍa al-ˤArabiyya, 1992, pp. 195-226; Qāsim, Q. ˤA., *ˤAṣr salāṭīn al-mamālīk,* El Cairo: al-Hayˀa al-ˤĀmma li-Quṣūr al-Ṯaqāfa, 1999, pp. 287-310.

(8) It is a frame covered with yellow silk, forming a tent-like structure, it usually carries inside a copy of the Qurˀān or a prayer book and charms. The rulers of Egypt dispatched it annually to Mecca to accompany the pilgrimage caravan. See Meloy, J. L. «Celebrating the *Maḥmal*:

fawz 'feast of the Victory', known as *ʿīd al-maskhara* or *ʿīd al-masākhir* 'feast of the buffoonery', and other feasts directly related to the Nil, such as, al-Nayrūz, *ʿīd al-šahīd* 'feast of the martyr' and *wafāʾ al-nīl* 'Rise of Nil, etc[(9)]. It seems that neither the two campaigns thrown by Baybars and, later, by Lajīn against vice, nor the jurists' condemnations could have any effect on the prohibitions of such festive display[(10)].

The forms of expression of the public square and the popular festival through its entire system of disguises and buffooneries, of hierarchical changes, overthrows and degradations were on a par with the real power of the State[(11)]. In his interesting study about Rabelais, M. Bahktin affirms that the carnivalesque feasts: «have a characteristic logic, the peculiar logic of the "inside out" *(á l'envers)* of the "turn about" of a continual shifting from top to bottom, from front to rear, of numerous parodies and travesties, humiliations, profanations, comic crownings and uncrownings»[(12)].

In this context, a big masquerade is realized on the Egyptian New Year's feast of *Nawrūz,* in which, according to the Carnival rules, it represents the exaltation of the antithetical values, which can be enriched in the light of the Carnival-Lent relationship: that of the carnality, antithetic to the spirituality that

---

The Rajab Festival in Fifteenth Century Cairo». in J. Pfeiffer; S. A. Quinn, & E. Tucker (eds.). *History and historiography of post-Mongol Central Asia and the Middle East. Studies in Honor of John E. Woods.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, 404-427, pp. 406-24.

(9) Lutfi, H. «Coptic festivals of the Nile. Aberrations of the past?». in T. Philipp, & U. Haarmann (eds.). *The Mamlūks in Egyptian Politics and Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 254-282.

(10) Guo, L., «Paradise Lost: Ibn Dāniyāl's Response to Sultan Baybars' Campaign against Vice in Cairo», *Journal of the American Oriental Society,* 121/2 (2001), 219-35; ---, «The Devil's Advocate: Ibn Dāniyāl's Art of Parody in His *Qasidah* No. 71», *Mamluk Studies Review*, 7 (2003), 177-209. For jurists' denunciations, see Ibn al-Ḥājj, *al-Madkhal ilà tanmiyat al-aʿmāl bi-taḥsīn al-niyya,* Cairo: Maktabat Dār al-Turāṯ, 1992, I, pp. 283-313; II, pp. 2-26 y 46-60.

(11) With reference to carnival feasts, see Caro Baroja, J., *El Carnaval (análisis histórico-cultural),* Madrid: Taurus, 1965; Gaignebet, C., *Le Carnaval,* Paris: Payot, 1974; Marianne Mesnil, *Trois essais sur la Fête. Du folklores à l'ethno-sémiotique,* Bruxelles: Éditions de l'Université, 1974; *Formas Carnavlescas en el arte y la literatura,* ed. J. Huerta Calvo, Barcelona: Ed. El Serbal, 1989.

(12) Bakhtin, M., *Rabelais and his World,* trans. H. Iswolsky, Bloomington: Indian University Press, 1984, p. 9.

takes immediately the relief in the Christian calendar(13). To represent these two opposite principles, there was used the typical pair of the Arab *Maqāmāt,* which provides a precedent for Ibn Dāniyāl's Shadow Plays.

Though A. Buturović has correctly called attention to Ibn Dāniyāl's tendency to structure his protagonists in clear binary correlations, for the first play, she designed the pair Prince Wiṣāl and the matchmaker, Umm Rashid, with arguments based on political and erotic motifs(14). However I would like to single out two interpretations that differ from Buturović's sensitive remarks. In one case, the three plays of Ibn Dāniyāl were organized according to an accurate creative technique (tone, style and language) very similar to the *Maqāmāt* genre of al-Hamadhānī (d. 395/1007) and al-Ḥarīrī (d. 516/1112). This suggests that the deep-seated literary pair of the *Maqāmāt* (student/narrator-teacher relationship) has profound influenced the creation of the main characters of the first shadow play (Ṭayf al-Khāyāl/narrator and confident-Prince Wiṣāl)(15). In the second, *Ṭayf al-Khayāl* relies acutely on what M. Bakhtin describes as "grotesque realism", whose essential revel is the degradation, namely, the lowering of all the high and spiritual and ideal (values of Ṭayf) towards the material level, wantonness, sex, scatology and physical humor (image of Wiṣāl)(16).

Ibn Dāniyāl, in fact, uses this festive carnival tonality in the first play of his trilogy, particularly when he draws the main characters, supporting on the jocular opposition of the feast of al-Nayrūz, which corresponds in a certain sense to the opposition between Carnival and Lent. In previous works, it has been indicated that the vigorous and insatiable Wiṣāl, mounting the nag, was a

(13) Shafik, A., «Formas carnavalescas del Nayrūz en el Medievo islámico», *al-Andalus-Magreb,* 20 (2013), 217-49; ---, «Fiesta y carnaval en el Egipto mameluco», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 63 (2014), 189-208.

(14) Buturović, A., «The Shadow Play in Mamluk Egypt: The Genre and its Cultural Implications», *Mamlūk Studies Review* 7 (2003): 149-176, pp. 166-68; ---, «Truly, This Land is Triumphant and Its Accomplishments Evident! Baybars's Cairo in Ibn Dāniyāl's Shadow Play» in *Writers and Rulers: Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times,* ed. B. Gruendler y L. Marlow, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004, 149-168, pp. 160-63.

(15) Kilito, A. F., «Le genre 'séance': une introduction», Studia Islamica, 43 (1976), 25-51, pp.36-7; Monroe, James T., *The Art of Badīʿ AZ-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative,* Beirut: American University of Beirut, 1983, pp. 22-5.

(16) For the "grotesque realism", see Bakhtin, M., *Rabelais and his World,* pp. 19-20.

festive image of the-Nayrūz and assumed the characteristic of a carnival madman[17]. In the next pages, I will analyze the role of Ṭayf al-Khayāl in the plot for a better comprehension of this character.

3. The proper name: Ṭayf al-Khayāl

Few critics who have paused to contemplate the protagonist's name, however[18], cannot overlook the relevance that the name reflects in the trilogy *Ṭayf al- Khayāl,* especially when considering its meaning for scholars of the Islamic Middle Ages: «The name serves as an allusion to the meaning, since meaning is present in the name»[19].

The Iraqi character has a compound name: Ṭayf al -Khayāl. The author has used the literary tradition and means «The Shadow Spirit», which has certain scope, as we shall see. The name has classical aura as a leitmotiv of early Arabic poetry, truly eponymous, since it has given the title to the play. Ṭayf al-Khayāl, who has the same name as in the first play, after which the book is titled, is presented as a pun on a cliché of love poetry that refers to the phantom visit of the beloved in the lover's dream. The poet Ibn ˤAbd Banī Ḥasḥas recites:

> *A* khayāl *visited me at night and moved about,*
> *But when it moved about, it was only a flash*[20].

And also is used as the term for the shadow play itself. See, for example, the initial verses:

> *This our shadow-play is for people of rank, of pre-eminence*
> *and generosity, for people of good education,*

(17) Shafik, A., «Onomástica literaria y traducción…», pp. 185-6.

(18) Shafik, A., «Onomástica literaria y traducción…», pp. 187-192; Sublet, J., «Nom écrit, nom dit: les personnages du théâtre d'ombres d'Ibn Dāniyāl», *Arabica,* XLIV, 4 (1997), 545-52, pp. 547-48.

(19) Ibn Manẓūr, *Lisān al-ˤarab,* Beirut: Dār al-Ṭibāˤa wa-l-Našr, 1956, entry *(s/m/ā).*

(20) Jacobi, R., «The *Khayāl* Motif in Early Arabic Poetry» *Oriens,* 32 (1990), 50-64, p. 56. See also Jacobi, R., «Al-Khayālānī: A Variation of the *al-Khayāl* Motif», *Journal of Arabic Literature,* 27 (1996), 2-12.

containing all manner of gravity in its jesting,
rich in beauty and causing amusement.
[...]
I gave him the title (tarjamtahu) of Ṭayf al-Khayāl,
Whose back is crooked liked the rising moon[(21)].

Although the title does not contain the name of the main character, Prince Wiṣāl, the choice of Ṭayf al-Khayāl presents, in a sense, the theme illustrated by the play, as if it was an idea that should be represented dramatically: *The world is a fading shadow (al-dunyā ẓill zāʾil)*[(22)]. In the same sense, Ibn Sūdūn al-Bashbaghāwī recites:

Time does not continue in the same state.
For they have likened it to a shadow play (khayāl ẓill) that is presented[(23)].

Ibn Dāniyāl, moreover, has resorted to the name of a rhetorical figure to insist on the poetic dimension and the artistic height of the shadow play *(Khayāl al-ẓill),* oft criticized in his time:

You wrote to me [...] remembering that the shadow-play has become burdensome for the hearer, and that men's minds have turned from it because of its repetitions. And you asked me to compose something of this type, which would be original, for the

(21) *Three Shadow Plays,* p. 1; Kahle, P., «The Arabic Shadow Play in Medieval Egypt (Old Texts and Old Figures)», *Journal of the Historical Society of Pakistan,* April (1954), 85-115, pp. 98-99.

(22) For this meaning of evanescence, al-Jurjānī, *Asrār al-balāga,* ed. H. Ritter, Istanbul: Government Press, 1954, p. 107. In the Koran 25:45: «Have you not seen how your Lord stretches out the shadow *(al-ẓill)*?», *The Holy Qurʾân, translation and Commentaries,* Istanbul: Acar Matbaacilik, 2003. See also Moreh, S., «The Shadow Play *(Khayāl al-ẓill)* in the Light of Arabic Literature», *Journal of Arabic Literature* 18 (1987), 46-61, pp. 47-52; Shafik, A., «A vueltas con el teatro de sombras: *al-ʿĀšiq wa-l-maʿšūq,* una obra olvidada del siglo XIX», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 38 (2010), 137-174, pp. 141-46.

(23) Moreh, S., «The Shadow Play…», p. 52.

> *figures on the puppet-box*(24).

Returning to the aforementioned opening verses of the play, the edition of P. Kahle shows *tarjamatahu* 'to be entitled, to give a title', while other manuscripts (B and C) have *tarjamahu* 'recount, narrate'. L. Guo and S. Mahfouz preferred the later term:

> *The narrator of our shadow play is Ṭayf al-Khayāl, a witty, humorus hunchback*(25).

These versions are closer to the right development of the plot, and it is affirmed with another verse cited by Ṭayaf al-Khayāl:

> *And I stand here before you —to tell you what*
> *I have seen*(26).

If we accept this reading, Ṭayf al-Khayāl would become the *real narrator* of the play(27). This role is clearly perceived particularly when he narrates situations in which the speech appeals to the viewer's mental representation *(khayāl)* and not to the actual performance of the event. In all his criticism of the harsh measures adopted during the reign of Baybars, Ṭayf al-Khayāl recovers memories of things past which depicted this change: «I found those traces were wiped out, and the places of their enjoyment joyless, the marks effaced, the punishment falling on the blunderer»(28). Another function of the narrator, despite not being indispensable, he is an objective observer of the play and stands outside of the fictional universe to comment on the play and give the

(24) *Three Shadow Plays,* p. 1; Kahle, P., «The Arabic Shadow Play...», p. 98.

(25) In the critical apparatus of *Three Shadow Plays,* p. 119; *Theatre from Medieval Cairo. The Ibn Dāniyāl Trilogy,* tr. And ed. by S. Mahfouz and M. Carlson, New York: Martin E. Segal Theatre Center, 2013, p. 5. Similar translation in Guo, L., *The Performing Art,* «It is the Phantom I grant the role of narrating the story», p. 158.

(26) *Three Shadow Plays,* p. 3; Kahle, P., «The Arabic Shadow Play...», p. 100.

(27) Entry «Narrator», see Pavis, P., *Dictionary of the Theatre: Terms, concepts and analysis,* trans. by Ch. Shantz, Toronto: University of Toronto Press, 1998.

(28) *Three Shadow Plays,* p. 4; Kahle, P., «The Arabic Shadow Play...», p. 102.

audience an interpretation that might be from the author. Such is the case of the prologue of Ṭayf, which I will to discuss later.

In dramatic terms, Ṭayf al-Khayāl is the secondary character in whom the protagonist confides his secrets and reserved declarations, he advises him and guides him. He is, in fact, the "shadow" and "confidant" of Prince Wiṣāl, following him in every moment of the play. He lacks a very exact and quite definite image, since he is nothing more than a support and sonorous echo that normally should not endure any tragic conflict and should not make any decision. Ṭayf al-Khayāl is clearly designated as a phantasmagorical prolongation of Wiṣāl, a creature who is figuring out his scruples and his repentance(29).

Ibn Dāniyāl is served again from the Carnival tradition to portray Ṭayf al-Khayāl. This character, opposite and complementary to Prince Wiṣāl, has the characteristics of a *Lenten being.* Since the beginning of the book, the author presents a grotesque image about his physique. In fact, he represents him under the guise of a hunchback in a paradoxical picture: «Oh Ṭayf al-Khayāl, oh perfection of symmetry! A humpbacked figure appears...»(30).

After that, el Presenter *(al-rayyis)* addresses him in a burlesque panegyric poem:

I swear by the beauty of your seductively upright figure,
Oh peerless of the Amirs of all crooked men,
[...]
His shoulders drawn down, hump-backed, looked like a man
who is afraid, who has been slapped(31).

Bodily deformation is a recurrent motif in medieval Arabic literature. Two famous examples are found in the *Arabian Nigths*(32) that had a near final corpus in the time of Ibn Dāniyāl. The first one, an uninhibited wag and intelligent

(29) See Pavis, P., *Dictionary of the Theatre,* entry «Confidant».
(30) *Three Shadow Plays,* p. 1; Kahle, P., «The Arabic Shadow Play...», p. 99.
(31) *Three Shadow Plays,* pp. 1-2; Kahle, P., «The Arabic Shadow Play...», pp. 99-100.
(32) *The Thousand and one Nights =Alf layla wa-layla: from the Earliest Known Sources,* Arabic text edited with intr. and notes by M. Mahdi, Leiden: Brill, 1984, I, pp. 280-89. About the word *maskhara,* see Moreh, S., *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab world,* Edinburg: Edinbur University Press, 1992, pp. 56, 59, 72-3, 98, 109.

hunchback *(insān aḥdab khalīˤ kayyis)* who was associated with «fun, amusement and drinking companionship *(liˤb wa-ḍaḥk wa-munādama)*» and «the Chinese king`s companion and jester *(ṣāḥib malik al-Ṣīn wa-maskharatuh)*» in the tale of "The hunchback, jester of the Sultan of Casagr"; the second, he appears as a fool for being cheated by a beautiful housewife in the tale of "The hunchback tailor"[(33)]. The uncanny appearance of the hunchback not only reflects compassion, but also evokes jock and jest. According to al-Jāḥiẓ: «The plebs believe that the one who suffers from a abnormal curvature in the back, the hunchback, his penis gets longer and his lust increases, and he is funny and clever»[(34)]. This physical feature of Ṭayf al-Khayāl is, in some sense, related to the erotic dimension of his friend, Prince Wiṣāl, whose name means *amorous union*. It should be noted that in the Roman carnival, hunchbacks and disabled persons were part of the street shows[(35)]. On account of these physical features, the author compares him with the *ṣafāˤina* 'salp-takers or slapstick buffoons', who swarm the palaces and the popular festivals of the Muslim Middle Ages[(36)]. The show performed by Ṭayf al-Khayāl was a dance traditionally allied with the shadow theatre, as he says: «Before my dance in this play»[(37)].

4. Peculiarities of Ṭayf al-Khayāl

Ṭayf al-Khayāl becomes, in a certain way, a symbol of abstinence and austerity. Everything related to him acquires such features. The author specifies these qualities as the play develops, as it evokes his misery, for example, when

(33) *The Thousand and one Nights,* I, pp. 349-54.

(34) Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-burṣān wa-l-ˤirjān wa-l-ˤimiyān wa-l-ḥawlān,* ed. ˤA. S. Muḥammad Hārūn, Beirut: Dār al-Jīl, 1990, 404-11, p. 409.

(35) Badawī, M., «Medieval Arabic Drama...», p. 20; Boiteux, M., «Carnaval annexé. Essai de lectura d'une fête romaine», *Annales, Économies. Sociétés. Civilisations,* t. 32 (1977), 356-380, p. 363.

(36) Al-Tīfāšī, *Nuzhat al-albāb fī mā lā yūjad fī kitāb,* ed. J. Jumˤa, Londres: Riyāḍ al-Rayyis, 1992, pp. 51-61; Moreh, S., *Live Theatre,* pp. 10, 46-48, 52-53, 60, 66, 70, 72, 79, 128, 131, 139-40; Shafik, A., "*Ḥikāya* 'imitación' y términos afines del arte de la representación a la luz de la literatura árabe", *al-Andalus-Magreb,* 17 (2010), 157-186, p. 162.

(37) *Three Shadow Plays,* p. 2; Kahle, P., «The Arabic Shadow Play...», p. 100.

Prince Wiṣāl asks him for money:

> *Hey, my master Ṭayf al-Khayāl! [...] May you take me as your valet and slave provided that you lend me some money?*
> *Ṭayf al-Khayāl gives him a fart and says:*
> *I have not eaten a bite of food for three days*
> *[...]*
> *Prince Wiṣāl addresses Ṭayf al-Khayāl:*
> *But, tell me. Where is your money? What happened to your furniture? What has become of your clothes?*
> *[The hunchback Ṭayf al-Khayāl becomes restless and starts lamenting his poverty in verse]* [38].

In carnivalesque terms, the opposition between Carnival and Lent corresponds to the contrast between fat and skinny[39], a typical Carnival comic couple, illustrated respectively by Prince Wiṣāl with his grotesque opulence and Ṭayf al-Khayāl with his acute poverty.

Well known is that eroticism plays a relevant role in the theatre of Ibn Dāniyāl. The loves of the heroes lead, indeed, in carnal acts of all kinds, which cause a series of very suggestive scenes that they're sometimes even shown as pornography[40]. This emphasis on the erotic pictures also concerns numerous popular festivities. In fact, eroticism is one of its most notorious dimensions. It corresponds to the festive assertion of biological vigour, essential renewal of body and nature[41]. While there are many particulars relating to the sexual adventure of Prince Wiṣāl, always eager to satisfy their carnal appetites, the life of Ṭayf al-Khayāl is accompanied by suffering and loneliness. For this reason he exclaimed overtly, in one occasion:

> *Pooh! Faugh! I am still in the prime of my youth,*
> *But due to my wretched life I wish I would die and be*

(38) *Three Shadow Plays,* p. 35; *Theatre from Medieval Cairo*, pp. 53-54.
(39) Gaignebet, C., «Le combat de Carnaval et de Caréme de P. Bruegel (1559)» *(Annales. Économies. Sociétés, Civilisations,* t. 27, 1972, 313-45, p. 340.
(40) *Three Shadow Plays,* pp. 7-8.
(41) Bakhtin, M., *Rabelais and his World,* p. 9.

buried in a grave
[...]
Nonetheless, I will bear the whips and scorns of time patiently,
But, alas! I am the brother of the wretched of the earth
Whether I endure time's calamities or not[42].

The omnipresent eroticism of Prince Wiṣāl is diluted and gives way to the ethereal attitude of Ṭayf al-Khayāl. His confrontations with the more mundane forms of love and with new conquests is conspicuous by its completely absence, which confirms his austere essence. The painful reality of Egypt after the Mamluk Sultan Baybars' campaign against vice reinforces the devout attitude of Ṭayf al-Khayāl, especially when one of his friends apologizes for not being able to keep him amused in the way in which he is accustomed. Since then Ṭayf has lost interest and energy to continue the old habits, and he finally recites an elegy lamenting on Satan's death. All of these factors lead him to do «penance for these practices»[43], and to thus acquire a reflexive and broader creative capacity thanks to the power of imagination *(Khayāl).* The dissolute life that he led only exists in his memories, and not as a nostalgic outlook on old times. In other words, the change that occurs in Ṭayf al-Khayāl means that the hero is already willing to abandon his past and to submit to the social and ethical code of the society.

He is now prepared to brilliantly pronounce the inaugural speech of the shadow play:

> *Know that every person has a likeness and it is said in the proverbs: One find in the dustbins what is lacking in the foodbags. Every shadow image (idea) has behind it reality, and every manner a method. Jests are recreations from the dullness of gravity, and so misfortune is similar to happiness. At times one tires of the beautiful, and finds delicious the ugly [...]. What does it matter to you when they say: that is ugly, when everything is in its own way beautiful*[44].

(42) *Three Shadow Plays,* pp. 35-6; *Theatre from Medieval Cairo*, p. 55.
(43) *Three Shadow Plays,* p. 4; Kahle, P., «The Arabic Shadow Play...», p. 102.
(44) *Three Shadow Plays,* p. 4; Kahle, P., «The Arabic Shadow Play...», pp. 100-01.

His words already take us to a conception of reversible and complementary principles which, on the one hand, refer to the Sufi tradition(45), and on the other hand, to the Lenten Ṭayf al-Khayāl and the carnival Wiṣāl, using the technique of the upside-down world(46). As a matter of fact, Ṭayf al-Khayāl is capable of being a thoughtful man, is very knowledgeable and can give deep reflections and comments. The following two verses of his autobiography depict his idea of affliction:

But I hope my misfortunes will turn into good fortune as the
one who said,
"After black clouds, clear weather."

The glory of the full moon is in its rotation,
And the purest and freshest water is that which runs(47).

Finally, he certainly would not miss the chance to close the play with a moral about the ephemeral nature of life:

Every mortal will die,
At his hour of death he has no deliverer, no savior.

Man's life, no matter how long it might seem,
With the alternation of day and night, is still very short(48).

(45) For example, see Ibn ʿArabī says that there is no pre-eminence between superior and inferior as far as God is concerned, *al-Futūḥāt al-Makkiyya,* Beirut: Dār Ṣādir, 2002, I, p. 506 and II, pp. 479, 512; ---, *Kitāb kašf al-maʿnà ʿan sirr asmāʾ Allāh al-ḥusnà* intr., tr. y notas de P. Beneito, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1996, p. 152. With reference to the Sufi terminology in *Ṭayf al-Khayāl, Three Shadow Plays,* pp. 39-40. For short discussion of it, Zargar, C. A., «The Satiric Method of Ibn Dāniyāl...», pp. 87-88.

(46) For this concept, *L'image du monde renversé et ses representations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe,* ed. J. Lafond and A. Redondo, Paris: Vrin, 1979.

(47) *Three Shadow Plays,* p. 36; *Theatre from Medieval Cairo*, p. 55.

(48) *Three Shadow Plays,* p. 53; *Theatre from Medieval Cairo*, p. 84.

The opposition between the two heroes is also highlighted by the contrasting features of the popular image of Prince Wiṣāl and the erudition of Ṭayf al-Khayāl. The Mamluk emir says that he has fully fledged among «Dakūsh and Diktash, and Kamūz and Milkāsh», obviously people of non-Arab backgrounds, possibly from Banū Sasān, namely, vagabonds and beggars(49). Even when he demonstrates his knowledge of the traditional Arab horses, he does it from the perspective of the Mamluk conception(50). Instead, Ṭayf al-Khayāl demonstrates an impressive knowledge of the Arabic poetry. It is quite normal that he may draw the attention of Prince Wiṣāl about the parodic deed of investiture, recited in verse and prose, when the poor Prince does not know what to believe, whether it's a mockery or not:

> *When he has finished the Qaṣīda, Ṭayf al-Khayāl laughs.*
> *The Amīr Wiṣāl (becoming suspicious): Did you see anything insulting in that poem?*
> *Ṭayf al-Khayāl: It looks as if Surra Baʕr, the literary gentleman, hasn't been paid enough, so his address has come out badly.*
> *The Amīr Wiṣāl: That is apparently the case...*(51)

It is natural, therefore, that Ṭayf al-Khayāl was aware of the medical knowledge of the Greeks, particularly Galen and Hippocrates, a famous pair of Greek doctors on whose learning the Arab scientists relied greatly(52).

The scene where the carnival tradition receives a major leading role is that relating to the appearance of the matchmaker's husband, Shaykh ʕAflaq. In his

(49) Guo, L., *The Performing Art,* pp. 24-31; Bosworth, C. E., *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature,* Leiden: Brill, 1976.

(50) *Three Shadow Plays,* pp. 29-43; For the relevance of horsemanship for the Turkic, «Faḍl al-turk» in *Rasāʔil al-Jāḥiẓ,* ed. ʕA. S. Muḥammad Hārūn, Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1964, 1-86, pp. 70-73. See also Haarman, U., «Arabic in Speech, Turkish in Lineage: Mamluks and their Sons in the Intellectual Life of Fourteenth-Century Egypt», *Journal of Semitic Studies,* 33/1 spring, (1988), 81-114, p. 82; Shafik, A., «El caballo en textos literarios del Medievo islámico», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 40 (2012), 39-55.

(51) *Three Shadow Plays,* p. 18; Kahle, P., «The Arabic Shadow Play...», p. 114.

(52) Shafik, A., «El saber médico en las obras literarias: el caso de la trilogía de Ibn Dāniyāl», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 39 (2011), 15-48, pp. 32-5.

friendship with Prince Wiṣāl, Ṭayf al-Khayāl is a quiet, wise and sharp man. After the failed marriage of Wiṣāl, the Prince wants to take revenge on Umm Rashīd and her husband Shaykh ʿAflaq for arranging his married to a monstrously hideous woman, who is already a grandmother. But Ṭayf asks him to forgive him due to his status as an outlander: «Repent sincerely to God! Forget about Sheik ʿAflaq. He is a foreigner in the country»(53). He further urges, to take pity on him, pleading his old age: «This old man is not to blame. Do not flog a corpse. An old wound is not painful. He is a feeble, old man, cross-eyed, almost half blind»(54).

Nevertheless, we are in full carnivalesque game, which in an entertaining way gives free reign to the use of parody and allows for transgressing social codes. The hierarchies, the charges and the rules established by the dominant groups are parodied. In this context Ṭayf al-Khayāl is entirely reversed.

The role played by the jester is well known. This Carnival madman is notorious in the palace beside the prince as a person who subverts the official truth and reveals the hidden realities. As he dominates the art of the speech, between jokes and antics, he can tell a lot of truth and really highlight the scourges of the princes and courtiers(55). For example, the deed of investiture *(al-taqlīd)* and the panegyrical ode which the jocular secretary read on the occasion of the investiture of Prince Wiṣāl are nothing more than a parody of an official Mamluk decree that comically depict dignitaries and officials of the court: their honorific titles, position, duties and obligations(56).

In this context, the first to be burlesqued by Ṭayf al-Khayāl is Prince Wiṣāl, parodic image of the Mamluk sultans, when Ṭayf gives a humorous description of Wiṣāl's severity, in a warning to Umm Rashid to stop evoking his friend's past in a bad way:

> *If the Prince hears you talking about him in such a manner, he will slap you on your face. These days he is not that kind of buffoon*

(53) *Three Shadow Plays,* p. 42; *Theatre from Medieval Cairo*, p. 65.

(54) *Three Shadow Plays,* p. 45; *Theatre from Medieval Cairo*, p. 69.

(55) See Lever, M., Le sceptre et la marotte-Histoire des Fous de Cour, Paris: Fayard, 1983< Dols, Michael W., *Majnūn: Madman in Medieval Islamic Society,* Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 349-65.

(56) Monroe, J. T. y Pettigrew, Mark, F., «The Decline of Courtly Patronage...», pp.168-77.

you used to know. He is mightier than the Pharaoh. Circumstances have altered his nature and he has mended his ways. He struts in his place like a furious tiger, terrorizing and threatening. He can send anyone to jail for the least offense and free prisoners from prisons as he pleases. His hand is always on his dabous [cudgel or club] ready for brandishing(57).

The author has scornfully used the character of Ṭayf al-Khayāl to amplify his critics against the debasement of the dominant ideology. In making such mockery, the discreet Ṭayf has suddenly become a fool in the company of Prince Wiṣāl, head of the court. He becomes a true jester in the princely mansion, in which he concocts several amusing acts for entertainment. The so-called narrator, Ṭayf al-Khayāl, now participates in the action and assumes the role of the hero.

Ṭayf al-Khayāl, therefore, accepts the game, and assuming his role as jester, he parodies not only the religious rituals and official titles, in a more shameless and merry way, but also the most erudite person. In a sense, he doesn't hesitate in turning the religious authorities, representatives of the official and canonical culture, into an active element of mockery and transgression.

Insofar as the *Maqāmāt* is concerned, he uses an inversion of the prophetic traditions *(ḥadīth)*. Ṭayf invents a funny speech while he refers to Shaykh ˤAflaq, in which he summons forth the well-established structure of *ḥadīth* that always begins with words like "related, said, cited, etc". Such as in the following passage:

Popular books by renowned, wise, and eloquent writers, God bless them and protect their fortunes and success, have cited him as "Yaqṭīn al-Dawla" [the Nation's Fool Pumpkin], and "Fashūsh al-Ḥila"[Empty Saucepan] Abā al-Mudaflaq ˤInz al-Dīn ˤAflaq. May God hide his sins, and bless his testes. He is one of those who have not been acquainted enough with intellect and understanding. [...] He read the Holy Qurˀan with the exception of "Half of the Holy Qurˀan" and the parts of the Holy Qurˀan from Sūrat An-nās

(57) *Three Shadow Plays*, p. 23; *Theatre from Medieval Cairo*, p. 36.

[Mankind] to Sūrat Yāsīn. He mastered the art of buffoonery and like an herbalist he studied nature by licking the earth until he discovered that rubies are extracted from onyx...(58)

In this context, it is necessary to add that the evoked atmosphere points out that Ṭayf, the court jester, knows how to build a scene, to create an air of comedy, evoke certain attitudes and, similar to the puppeteer, manipulate the characters as if they were dolls.

Once again, making use of certain themes and topical behaviours that he acquired from the picaresque tradition of the *Maqāmāt* and the tradition of humorous causes that exists in popular festivities, he quotes a dramatic monologue composed for ˁAflaq by the court poet, in which the old man bitterly complains about his evil-tempered and depraved wife and cites instances of his folly and cuckoldry in a vicious and ridiculous manner. Ṭayf al-Khayāl recites:

I complain to the wālī [governor] of buffoonery, fornications and butt;
He who has become a city of ignorance,
And on his head has the cuckold's horns that look like a ship's masts.(59)

Popular parodic courts, burlesque imitation of the common justice, are organized in order to reproach the reprehensible acts of the relationship between the spouses, especially those relating to sexual conduct (marital infidelity, impotence of the husband, lightness of women, etc.)(60). It can be called "court scene" whose source can be found in *al-Tabrīzī,* written by al-Ḥarīrī(61). In this

(58) *Three Shadow Plays,* pp. 41-2; *Theatre from Medieval Cairo*, pp. 69-70.
(59) *Three Shadow Plays,* p. 47; *Theatre from Medieval Cairo*, p.72.
(60) Bercé, Y-M., *Fête et révolte des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle,* Paris: Presses Universitaires de France, 1976, pp. 37-38 ; Van Gennep, A., *Manuel de folklore français,* tome premier; III: *Cérémonies périodiques cycliques.* 1: *Carnaval-Carême-Pâques,* Paris: Éd. A. et J. Picard et Cie, 1947, p. 919.
(61) *Maqāmāt: Šarḥ maqāmāt al-Ḥarīrī,* ed. y com. Y. al-Baqāˁī, Beirut: Dār al-Kitāb al-Libnānī, 1981, pp. 303-10. For the interpretation of the verses, see Guo, L., «Self-mockery as a Genre in Mamluk Satiric Poetry: Ibn Dāniyāl on His Estranged Wife and Midlife Crisis», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 32 (2006), 269-85.

maqāma appear a judge, an usher and the litigants (the man and his wife), whose purpose is to laugh at the fools. The reading of the judgment usually gives way to a carnival ritual known as the French *charivari* or the Hispanic *cencerrada*(62).

In the same vein, the final part of ʿAflaq's scene conveys another critical message. In it we find a parody of the physicians during the Mamluk regime. Ibn Dāniyāl want to put the emphasis on their incompetence. The doctor is one of the characters that comes out with frequency in the masquerades of Carnival(63). Shaykh ʿAflaq looks back sorrowfully on the wild sexual adventures of his sinful youth, throws harsh criticism against the physician Yaqṭīnūs, whose medical care proves useless. However, Ṭayf al-Khayāl reacts at once and says humorously:

> *Do not insult the physician Yaqṭīnūs. To us, he is an eminent physician as Galenus was to the ancient Greeks. The great physician Yaqṭīnūs made an operation on the penis of Duqmāsh who was best known by his nickname "Maʿīn [the one Possessed by the Evil Eye of Envy]." Duqmāsh's big penis cramped and shrank from the weariness of coupling until it became hardly visible*(64).

This is the festive atmosphere that dominates throughout the scene and appears especially in the playful interventions of Ṭayf al-Khayāl. Profound thoughts and divine wisdom have progressively faded into coarse buffoonery. It is a clear indication that a transformation has taken place in the hero. Within this technical carnival of the upside down world, Ṭayf al-Khayāl, characterized by his discretion and prudence, is transforming morally. The Lenten Ṭayf becomes a carnivalesque character and part of Prince Wiṣāl's kingdom of madness. But such radical change would mean an abandonment of the essence of the character

---

(62) Caro Baroja, J., *El Carnaval,* pp. 192-93; ---, «El Charivari en España», *Historia* 16, V/47 (1980), 54-70; Margolin, J. C., «Charivari et mariage ridicule au temps de la Renaissance», *Les fêtes de la Renaissance,* ed. J. Jacquot, Paris, CNRS, 1973-75, III, 567-601, p. 596; Molan, P. D., «Charivari in a Medieval Egyptian Shadow Play», pp. 17-21.

(63) Van Gennep, A., *Manuel de folklore français,* pp. 916 y 920; Varagnac, A., *Civilisation traditionelle et genres de vie,* Paris ; Michel ; 1948, pp. 78-88.

(64) *Three Shadow Plays,* p. 49; *Theatre from Medieval Cairo,* p. 76.

and will result in a mere duplication of the Prince’s figure. Should the antithetic pair disappear, and the high-class and popular perspectives of reality as well, all that remains is the popular perspective. So, before this growing trend comes to an end, Ṭayf al-Khayāl, aware of the progressive derangement of his being, takes refuge in repentance in order not to return to his old habits, as he points out at the end of the play:

> *I repent to the Almighty God seeking forgiveness. God protect us from these attributes. I seek refuge in Allah, the Forgiver of all sins, from all evils, from committing the sins of the dwellers of hellfire. Repentance is better for us. It is a shame for one to preach what he does not perform. The return for God is better for us*(65).

5. Conclusions

Ṭayf al-Khayāl is, essentially, an entertainment play, written about the festive atmosphere of hilarity that permeated in the Mamluk period at the end of the thirteenth century and the beginning of the fourteenth. Ibn Dāniyāl, therefore, develops the character of Ṭayf al-Khayāl from the viewpoint of a fun combination of folkloric-literary traditions and contemporary historical realities. Using parody, the author calls into question the governmental system of the dominant groups, within the framework of a transitional world upside down.

(65) *Three Shadow Plays,* p. 53; *Theatre from Medieval Cairo*, p. 84.

تسليح جيش المرابطين

د. عادل عواد الطائي
(الموصل – العراق)

BIBLID [1133-8571] 21 (2014) 137-172

Resumen: "El armamento del ejército almorávide". El estado almorávide se sustentaba en elementos bélicos y militares. El ejército era la base fundamental de su existencia. Yusuf Ibn Tašufin, el fundador del gran estado almorávide, procuró organizar el ejército almorávide y proveerlo del equipamiento y el armamento necesario, hasta que se convirtió en uno de los ejércitos más poderosso del momento, al sustituir el armamento sencillo propio de los combates de la vida beduina por un tipo de armamento que le permitió superar a sus enemigos en el Magreb, al-Andalus y los reinos cristianos. Este tipo de armamento incluía armas ligeras, pesadas, económicas, personales y defensivas (fortificaciones). El presente estudio detalla algunas de esas armas, incluyendo armamento de tipo químico, que se utilizaba dependiendo del tipo de combate o batalla al que se enfrentaban.

Palabras clave: Historia de al-Andalus, Dinastía Almorávide, Ejército Almorávide.

Abstract: "The armament of the Almoravid army." The Almoravid state was based on war and military elements. In fact, the army was considered a crucial element. Yusuf Ibn Tashufin, the founder of the great Almoravid state, sought to organize the Almoravid army and provide the necessary equipment and weapons so it became one of the most powerful armies of the time, by menas of replacing the simple type of weapons used in Bedouin life style by new types of weapons that allowed them to overcome their enemies in the Maghrib, Al-andalus and the Christian kingdoms. These weapons include light, heavy, economic, personal and defensive weapons (fortifications). This paper provide further details about some of these weapons, including weapons of chemical nautre, which were used in some batles they faced.

Key words: History of al-Andalus, Almoravid Dinasty, Almoravid Army.

ملخص البحث: يقوم نظام دولة المرابطين على أسس حربية وعسكرية، فكان الجيش قوام حياتها الأولى، وقد بذل يوسف بن تاشفين (منشئ الدولة المرابطية الكبرى)، في تنظيم الجيش المرابطي، وفي تزويده بالعتاد والسلاح جهودا رائعة، حتى غدا من أعظم الجيوش، بعد أن بدل اسلحتة وأساليبه القتالية البدوية البسيطة،بما يفوق تسليح وتجهيز أعدائه، من أسلحة بدوية أو مغربية أم أندلسية ونصرانية، واشتملت أسلحتة، الخفيفة،والثقيلة، والاقتصادية، والنفسية والدفاعية (التحصينات)، وانفردوا بالاطاس ودروع اللمط واقواس العقارة، وفضلوا العرادة،وبرعوا في الحرب النفسية، وقهروا تحكيمات اعدائهم بالحصار الاقتصادي، وركنوا إلى الاسلحة الدفاعية (التحصينات) لاغراض الأمن الداخلي وكذلك في مرحلة تدهور قوتهم وتفوق اعدائهم، وانفوا عن استخدام الاسلحة الكيمياوية رغم معرفتهم بها على عكس اعدائهم، واستخدموا هذه الاسلحة بتشكيل (تعاون – مجولقة) واحد بالمعركة وحسب، مدياتها وطبيعة المعركة.

كلمات مفاتيح: **تاريخ** الأندلس، عصر المرابطين، جيش المرابطين.

يقوم نظام دولة المرابطين على أسس حربية وعسكرية [1]، فكان الجيش هو قوام حياتها الأول، وكان منشيء الدولة المرابطية الكبرى يوسف بن تاشفين جندياً وقائداً من أعظم قواد عصره، وقد بذل هذا البطل الشيخ في تنظيم الجيش المرابطي وفي تزويده بالعتاد والسلاح جهوداً رائعة، حتى غدا من أعظم الجيوش [2]، وإذا كان يوسف بن تاشفين قد عمد إلى إصلاح النظم الحربية، بإدخال نظام التجنيد الشامل لكافة طبقات الشعب على الصورة التي عرضناها،فإنه عمد إلى إصلاح ناحية أخرى، وهي إصلاح تسليح الجيش وطريقة إعداده للقتال، ذلك أن أسلحة الملثمين كانت في الواقع أسلحة بدوية، وكان شأنهم شأن بدو الصحراء، يعتمدون على الإبل اعتماداً كلياً ولا يكثرون من الخيل ويفضلون القتال وهم راجلون[3]،وضح ذلك كله حين أخذت جموعهم تطرق أبواب المغرب،إذ روى المؤرخون أنهم دخلوا المغرب في ثلاثين ألف جمل مسرج [4]، ولكن الابل إذا كانت تصلح للقتال في الصحراء فإنها ليست صالحة للقتال في المناطق الجبلية والهضبية في المغرب الأقصى، كما أنّ فرق الأبالة (الهجانة) لا تستطيع أن تصمد أمام فرق الخيالة الممتازة من الزناتيين والمصامدة،لذا عمد يوسف بن تاشفين إلى الإكثار من الخيل، وكوّن فرقاً من الفرسان، ودرّبهم على هذا اللون من ألوان القتال، ويبدو لنا أن يوسف بن تاشفين استعان بالفرسان الزناتيين على نطاق واسع، وكانت لهم في فنون القتال شهرة واسعة، كما أنه لم يغفل شأن الإبل، بل استفاد منها في نواحي أخرى، فجعلها

---

(1) أشباخ، الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ص 417؛ حسن ابراهيم، تاريخ الاسلام السياسي الديني والثقافي والاجتماعي، ط 1، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، 1970)، ج 4، ص 119.

(2) عنان، عصر المرابطين والموحدين، ص 418؛ قائد مجهول، أسس تاريخية حول عملية التطوير القتالي، المجلة العسكرية، العدد الثالث، (بغداد، 1983).

(3) البكري، المغرب، ص 166.

(4) البكري، المغرب، ص 197.

تحدق بمعسكره، حتى إذا احتدم القتال سيقت الإبل إلى الحرب فتدخل الرعب في قلوب الفرنجة، ويجمح لمرآها خيلهم فيقع الارتباك في صفوفهم.

كما أنّ الملثمين لم يألفوا السلاح الثقيل [5]، من لبس الخوذات والدروع والزرد، كما كان يفعل أهل الأندلس في حربهم وقتالهم، إذ اعتادوا على التسلح بأسلحة خفيفة تناسب طبيعتهم البدوية البسيطة، وكانوا يتسلحون بأسلحتهم المحلية مثل درق اللمط والقنا الطوال [6]، ولم يغير يوسف من هذا النظام في التسليح، بل أبقاه على ما هو عليه، إذ استعان بفرق من الرماة التي ذاع صيتها في شدة الفتك وإتقان الرمي [7]، ويبدو لنا أنه استعان بمقاتلة مهرة من المغرب، ولما التحم المرابطون بالفرنجة وجدوهم يعتمدون اعتماداً مطلقاً على التسليح الثقيل فلم يغفل المرابطون هذه الناحية، وبدأوا باستخدام هذه الأسلحة الثقيلة وتجهيزات الحماية (الوقاية) للمقاتل [8]، وأصبح الجيش المرابطي تتمثل فيه جميع الأسلحة المستعملة في عصره سواء كانت أسلحة بدوية أو مغربية أم أندلسية أو نصرانية [9]، ومما يلفت النظر في حروب المرابطين استعمالهم للطبول التي يقرعونها قبل القتال، إرهاباً للعدو وتشجيعاً للمسلمين،ويبدو أنهم قد اقتبسوها من تقاليد السودان في الحرب، ولم يكن معتاداً لدى العرب، وإنما استخدم هؤلاء الدفوف [10]، أما عن كيفية تأمين (توفير) السلاح والتجهيزات بأنواعها ووسائط النقل لجيشهم، ففي البداية اعتمدوا على شراء الأسلحة بالمال الذي جمعوه من الزكاة والعشور على عهد الفقيه عبد الله بن ياسين [11]، وكذلك اعتمدوا على الأسلحة والدواب والأموال التي غنموها من القبائل المناوئة لهم [12] .

ويؤكد الناصري أن عبد الله بن ياسين قد غنم الأسلحة والأموال والإبل البالغ عددها خمسون ألف ناقة في درعة [13]، وقبل جواز يوسف بن تاشفين إلى الأندلس جوازه الأول
"بعث إلى الأندلس برسم شراء العدة، والآلات الحربية، فاشترى له منها الكثير، وكان ذلك العام عام اقتناء

(5) حسين مؤنس، الثغر الأعلى الأندلسي في عصر المرابطين، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، المجلد الحادي عشر، ج 2، سنة 1949، ص 141.
(6) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 22؛ ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 11.
(7) محمود، قيام دولة المرابطين، ص 313.
(8) ابن الخطيب، الإحاطة، ج 2، ص 381.
(9) نصر الله، دولة المرابطين، ص 171.
(10) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 484؛ ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 150.
(11) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 126.
(12) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 128؛ ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 77.
(13) الاستقصا، ج 2، ص 116.

العدة واتخاذ السلاح" [14]، وعند بناء مدينة مراكش لم ينسَ يوسف بن تاشفين بعد بناء المسجد"، اتخاذ قصبة صغيرة لاختزان ماله وسلاحه"[15].

ولم يستمر يوسف بن تاشفين بشراء السلاح، ويبدو لنا أن عملية الشراء قد فرضت نفسها لكون الدولة في بداية نشأتها لم تكتمل مؤسساتها لفترة محدودة، وبعدها اهتم المرابطون بصناعة الأسلحة، ثم أسسوا مصانع منذ عهد يوسف بن تاشفين لصنع السهام والمطارد والرعادات، وغيرها من آلات الحرب [16]، واتخاذ مخازن السلاح، إذ حرص يوسف بن تاشفين أشد الحرص على تزويد جيشه بما يحتاج إليه من عدة وسلاح،وهكذا يبدو أن المرونة العسكرية للقائد يوسف بن تاشفين وسبق النظر لديه، قد واكبت عملية التوسع للدولة وجيوشها الزاحفة نحو الشمال سواء في المغرب أو الأندلس، وطوّرت تسليح الجيش تبعاً لذلك كماً ونوعاً بما يضمن التفوق على الأعداء وإحراز النصر.

وعليه يلاحظ أن تسليح جيش المرابطين قد تنوع وأصبح يضم الأنواع التالية:

أولاً . الأسلحة الخفيفة (الفردية):

وهي التي تستخدم من قبل شخص واحد في الصفحة التعرضية أو الدفاعية، وهي تعد أسلحة أساسية في المعركة، ويحمل المقاتل بعضها في كل الأوقات سواء في الحرب أو السلم، مثل السيف ويحمل بعضها في حالة الحرب مثل الرمح [17]، وتنضوي تحت هذه التسمية الأسلحة التالية:

1 . السيف:

يعدُ السيف أشهر الأسلحة وأقدمها عند المرابطين، وهو أشرف أسلحتهم وأفضلها عندهم حتى امتلأت بذكره [18] أشعارهم وأخبارهم، وأطلقوا عليه اسماءً وأوصافاً عدة، مما يدل على اعتزازهم بهذا السلاح الذي يعدونه عنوان البطولة والفروسية، والسيف من أسلحة الاشتباك القريب وهو سلاح المعركة الرئيسي والسيف يصنع من الحديد، ويفضل الحديد الصلب أو الفولاذ في صناعته، لكونه من أقوى السيوف وقد اشتهرت السيوف في ذلك العصر تبعاً لمنشئها أو الحديد الذي جلب من ذلك البلد، ومن أشهرها السيوف اليمانية، والسيوف الهندية التي استعملها المرابطون بكثرة [19]، ويفضل أن يستخدم السيف في طعن الخصم

(14) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 37.

(15) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 24.

(16) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 18؛ ابن الخطيب الاحاطة، ج 1، ص 283.

(17) يوسف خلف عبد الله، الجيش السلاح في العهد الآشوري الحديث، جامعة بغداد، (بغداد، 1977)، ص 178.

(18) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 27؛ حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 179؛ الهرقي، دولة المرابطين، ص 261.

(19) محمد مجيد السعيد، الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة (القاهرة، 1974 م)، ص 105 - 106.

وليس للقطع [20]، لأنّ الطعن ينفذ في جسم الخصم مما يؤدي إلى قتله، بعكس القطع الذي يكون على الدروع فتحمي الخصم من الضربة القاتلة للسيف، وتعتمد قوة ضربة السيف على قوة ساعد المقاتل، ويشير صاحب "الحلل" إلى هذا الأمر وجد فيها (معركة الزلاقة) أقوام من الروم عليهم دروع محصنة قطعت السيوف أوساطها مع الجثث"[21]، الأمر الذي يدل على قوة سواعد جند المرابطين وتدريبهم الراقي باستخدام السيف، ويتكلم الطرطوسي عن السيف بإسهاب فيتحدث عن مواضعه ومعادنه وأماكنه وكيفية صناعته والمواد الكيمياوية التي تزيد في صلابته، ويذكر "منه ما يكون بالمغرب والأندلس وبلاد الروم ويوجد منه بالهند والصين ما هو مختار معدوم والذي يوجد بالمغرب وجزيرة الأندلس بجاية وأشبيلية وما والاها"[22].

2. الرمح (القنا):

وهو السلاح الذي يستخدم للطعن، ويعتبر مع السيف من أسلحة الاشتباك القريب، ويتسلح به الفرسان والرجالة ويسمى بالقناة [23] أيضاً، ويتألف من عود يتراوح طوله بين 4 . 7 أذرع في رأسه حربة معدنية، ويصنع من خشب الزان أو الشوحط، وأحسن الرماح ما كان متيناً ومرناً لضمان عدم انكساره، ويتألف من ثلاثة أجزاء هي المتن والسنان والزج، والمتن هو جسم الرمح الخشبي، والسنا يؤلف القسم العلوي من الرمح، وهو رأس حديد مدبب يركب على المتن، أما الزج فهو حديدة مستديرة ومدببة الطرف قليلاً، تركب في الطرف الثاني من الرمح وتساعد على تثبيته في الأرض، والطعن عند الحاجة [24]، " بنو الأصفر ومن جانسهم من الروم يعتدون (يصنعون) رماحاً من الخشب الزان والشوح وما شاكله ويسمونها النظاريات ليست بالطويلة ويطعنون بها.. ومن جنس الرماح المزاريق يزرق بها، والفرنجيات مثلها، والضواري.. والصبربرات وطولها خمسة أذرع.. وكل هذه الأسنة.. قتلت أو جرحت لا غير " [25]، ويجري تدريب الجنود على كيفية قذف الرماح القصيرة بتسديد وقوة ملائمتين، الأمر الذي يتطلب القيام بتدريبات بدنية تقوي ذراع الجندي [26]، تمكنه من قذف الرماح القصيرة بقوة ومهارة تخترق الدرع من غير صعوبة، وتعد السلاح الرئيسي للمشاة المهاجمين، ويحمل كل جندي اثنين أو ثلاثة من هذه الرماح في المعركة، ويلاحظون عندما

---

(20) صن تزو وآخرين، جذور السوق، ترجمة: كنعان خورشيد عبد الوهاب، التكريتي، ط 1، المطابع العسكرية، (بغداد، 1987)، ص 77؛ للمزيد من الاطلاع، ينظر: المقريزي، الخطط، خزانة السلاح، ج 1، ص 417 - 418.

(21) مؤلف مجهول، ص 62.

(22) مرضي بن علي بن مرضي الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب في كيفية النجاة في الحرب الأسواء ونشر أعلام الاعلام في العدد والآلات المعينة على لقاء الأعداء، تحقيق: كلود كاهين، (بيروت، 1948)، ص 4.

(23) البكري، المغرب، ص 196؛ بطرس البستاني، دائرة المعارف، بيروت، ج 9، ص 697.

(24) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 11.

(25) الطرطوسي، تبصرة ارباب الألباب، ص 11.

(26) صن تزو وآخرون، جذور السوق، ص 77.

يقاتلون بالرماح تكون القدم اليسرى للأمام على العكس عندما يكونون قريبين من العدو تكون القدم اليمنى إلى الأمام، لكي يكون الجسم أقل بروزاً كهدف أمام العدو، وتكون اليد اليمنى أكثر ملاءمة لتوجيه الضربة (27) . وعرف المرابطون الرماح الطوال ويسمونها (القنا الطوال) والرماح القصيرة ويسمونها (مزاريق الزان) (28)، والتي تقذف باليد، وكان تصميم المعركة يقوم على أساس تعبية هذه الرماح (الطويلة والقصيرة) عند أخذ تشكيل المعركة، فكان المرابطون يضعون الرجال المسلحين بالقنا الطوال (الرماح) في الأمام ومن خلفهم الرجال المسلحون بمزاريق الزان ورماة النشاب، فإذا اقترب العدو تصدى له الصف الأمامي وهم جاثمون على الأرض، فيصدونهم وبنفس الوقت تطلق عليهم رشقات نارية كثيفة من الصف الثاني من مزاريق الزان والسهام الناشرة فتصدهم (29) . وكانت هذه الرماح القصيرة المقذوفة من الكثافة المهلكة للعدو، وكانت هذه الرميات منسقة ومسيطر عليها من قبل رجل بيده راية وتنطلق حسب الاشارة المتفق عليها حسب حركة الراية (30)، ويصفها يوسف بن تاشفين بقوله: " وأظلتهم سحائب الرماح " في الرسالة بعث بها لزف بشرى النصر في الزلاقة إلى مراكش (31)، وكان الجندي المسلح بمزاريق الزان يبدو ذا تدريب جيد باستخدامها ولياقة بدنية جيدة، لكونه يحمل عدة مزاريق فلا يكاد يخطيء هدفه لدقة تصويبه (32)، ويبدو أن رمية الرمح للجندي المرابطي كانت بقوة وسرعة عاليتين، إذ أنّ أحدهم أطلق رمحه باتجاه قومس الروم حتى خرج من ظهره رغم الدروع التي يرتديها (33)، وعرف المرابطون نوعاً من الرماح يطلقون عليها المطارد وهي رماح قصيرة يضرب بها ولا تقذف (34) .

ومن الجدير بالذكر أنه يتراءى لنا أن هناك أثناء حصار مراكش في عهد علي بن يوسف كان ضمن المحاصرين رجل من الأندلس يعرف عبد الله بن همشك، الذي اقترح على علي بن يوسف أن يخرج لمقاتلة الموحدين مع ثلاثمائة فارس يختارهم،وبعد تردد وافق على خروجه، فخرج ولما رأى قتال (الموحدين) طلب من أصحابه أن يقصروا رماحهم، وأن يردوها من ستة أذرع،وبرز لهم أول النهار، فما أن انتصف النهار حتى أدخل البلد منهم ثلاثمائة رأس، فتشجع الناس وخرجوا لمقاتلة الموحدين وهزموهم ولم ينجُ منهم إلاّ القليل

(27) صن تزو وآخرون، جذور السوق، ص 81.
(28) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 47؛ حسن ابراهيم وعلي حسن ابراهيم، النظم الاسلامية، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، 1963)، ص 196.
(29) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 145.
(30) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 11.
(31) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 151.
(32) البكري، المغرب، ص 196؛ عنان، عصر المرابطين والموحدين، ص 417.
(33) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 91.
(34) محمود شيت خطاب، قادة النبي ﷺ، ط 2، الدار الشامية، (بيروت، 1999)، ص 602؛ الهرفي، دولة المرابطين، ص 261.

[35]، وهذا يدلل على أنه ذا معرفة بخواص السلاح ومعالجة نقاط الضعف فيه واستخدامه بوضعية تؤثر على العدو من أسباب النصر، والخلل في الرماح الطوال، يبدو أنه كان بسبب وجود فسحة قريبة تقدر بعدة أمتار، إذ استطاع الخصم الروغان من ضربة الرمح ودخل بسرعة في المسافة الآمنة وصعوبة معالجته بالرمح الطويل استطاع الالتحام مع صاحب الرمح وقتله، وهذا الأمر شخّصهُ ابن همشك بتقصير الرماح، وبالتالي منع الخصم من الالتحام بجنده وتمكنهم من قتله قبل أن يصل إليهم.

3 . القوس:

وهو من الأسلحة القديمة التي استخدمت طوال قرون عديدة، وهو السلاح الوحيد للرمي إلى مسافات بعيدة، ويصفه أحدهم بقوله: " تمر سماءها بنبل الوبال " [36]، وقد استعملتها الأمم والجماعات من القدم في حالة الحرب والسلم، فقد استعملوها لصيد الحيوانات والطيور، فضلاً عن استعمالها في رمي العدو، وهي السلاح الرئيس لصنف الرماة (النشابة) وكان يتسلح به الخيالة أيضاً [37]، وأبسط أشكال القوس عبارة عن أعواد ليّنة متينة تتخذ من أشجار النبع أو السنديان، وتقوّس على شكل هلال، ويثبت فيها وتر قوي بإحكام، وكان الوتر يتخذ من جلد البعير أحياناً وترمى به السهام، يجذب الوتر إلى الخلف باتجاه الرامي، وبوتيرة يترك السهم لينطلق إلى الجهات المعينة [38]، وكان المحارب يحمل معه مجموعة من السهام يرميها حين الحاجة يودعها في كيس يضعها على كتفه، يسمى الجعبة أو (الكنانة) كانت تصنع من الجلد أو الخشب [39]، وشهدت صناعة القوس تطورات عديدة سواء من المواد التي تصنع منها أو عدد السهام التي تنطلق منها في كل رمية وتبعاً لذلك تعددت أسماؤها مثل قسي الزيار وقسي الجروخ وقوس الرجل وقوس الحسبان والقوس المتعدد الاتجاه وقوس قاذفة النفط، وكل واحد منها يختلف من ناحية المواد

(35) ابن صاحب الصلاة، المن بالأمامة، ص 86؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 115 . 116. وتسمى هذه المعركة بوقعة البحيرة. للمزيد ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، مطبعة السعادة،
(القاهرة، 1932 م)، ج 12، ص 195؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 215؛ البيذق، أخبار المهدي، ص 78 . 79؛ حسن، تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج 4، ص 129.

(36) النويري، نهاية الأرب في فن الأدب، ج 1 و 2، ص 403.

(37) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 139؛ خالد جاسم الجنابي، تنظيمات الجيش العربي الاسلامي في العصر الأموي، العراق، منشورات وزارة الثقافة والاعلام، سلسلة دراسات رقم (366)، ص146.

(38) أبو عمر بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، شرح وتصحيح: أحمد أمين وآخرون، ط 3، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة، 1965م)، ج 1، ص 186 . 187؛ الطرسوسي، تبصرة الألباب، ص 7.

(39) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 6 . 7؛ محسن محمد حسين، الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين، ط 1، مؤسسة الرسالة، (بيروت، 1986)، ص 279؛ محمود بن الشريف، أسلحتنا العربية قديماً وحديثاً، الدار القومية للطباعة والنشر، (القاهرة، 1965م)، ص 25 . 40.

الداخلة في صناعته وعدد السهام التي يطلقها في كل رمية ونوع السهام المنطلقة من ناحية الكثافة منها ما يطلق سهما واحدا، ومنها ما يُطلق حزمة من السهام (كأنها الجراد المنتشر)، ومنها ما يطلق السهام الحارقة، ومنها ما يطلق عدة سهام في اتجاهات مختلفة بسيطرة رامٍ واحد [40]، ويجب على الرامي بالقوس أن يمسك القوس بثبات، إذ يتعين عليه شد وتره بقوة، وإبقاء اليد اليسرى ثابتة، وسحب اليمنى بمهارة، وتوجيه الانتباه والعين نحو الهدف، ثم التسديد بدقة سواء كان راجلاً أو على حصان [41]، والمرابطون الذين اهتموا بجميع الأسلحة المعروفة في عصرهم من نشاب وسهام[42]، أنشأوا فرقاً من الرماة والأغزاز والسهام والنشاب [43]، وكان القوس يتخذ مع مزاريق الزان في تشكيل المعركة لتكثيف النيران على العدو المهاجم [44]، وقد امتاز المرابطون بنوع خاص من الأقواس لم تعرف إلاّ في الأندلس والمغرب وتسمى بالقسي العفارة، وهذه الأقواس كبيرة الحجم، وتستخدم من قبل عدة جنود يكونون بوضع الجثو، وتمتاز بمداها البعيد، وتوفر منها لدى ابن هود عند استعادة مدينة بربشتر الآلاف منها [45]، ومن المعروف أن قيمة السلاح تزيد بزيادة مداه سواء في العصور الماضية أو حالياً.

4 . الأطاس (الخنجر المعقوف):

ومن أسلحة الاشتباك القريب التي استخدمها المرابطون وانفردوا بها هي الأطاس وهو خنجر معقوف (ينظر الشكل رقم 1)، لم يكن معروفاً لدى نصارى الأندلس قبل معركة الزلاقة، فيذكر صاحب الحلل الموشية " لقي ادفنش غلام أسود بيده خنجر يدعوه البرابرة بالأفطس، قطع جزر درعي، وطعنه في فخذه، فكان ادفنش يقول بعد ذلك، التحق بي غلام أسود فضربني بمنجل أراق دمي، فتخيل له الأفطس أنه منجل لكونه رآه معوجاً ففر أمامه، وسيوف المسلمين تتبعه " [46]،ويذكر ابن الخطيب أن الأمير يوسف أمر العبيد فترجلوا ودخلوا المعركة والتصق منهم بالأدفنش عبد قبض عنانه وضربه بخنجر في خده وهتك درعه، وشك خده، وهذا الخنجر يدعوه البربر بالطاس، أو الأطاس وظنهُ الادفنش أنه منجل[47] .

5 . المخالي (المقلاع):

(40) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 6 . 10.

(41) صن تزو وآخرون، جذور السوق، ص 76.

(42) الصلابي، دولتي المرابطين والموحدين، ص 200.

(43) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 139؛ نصر الله، دولة المرابطين، ص 169.

(44) البكري، المغرب، ص 196.

(45) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 76.

(46) مؤلف مجهول، ص 61.

(47) أعمال الأعلام . القسم الثالث، ص 241 . 244؛ طارق سويدان، الأندلس التاريخ المصور، ط 3، شركة الابداع، (الكويت، 2009)، ص 284.

لقد عرف في زمن المرابطين المقلاع (المخالي)، فيذكر صاحب الحلل الموشية في تشكيل المربع الدفاعي للموحدين، أنه يتكون من عدة صفوف على شكل مربع كل صف مسلح بنوع من السلاح، وفي الصف الثالث "ومن ورائهم أصحاب المخالي فيها الحجارة" (48)، وقذف الأمير أبو حفص عمر بن الحاج اللمتوني صاحب أشبيلية أثناء الاشتباك مع نصارى الأندلس بحجر ألهبت فرسه بالجري فسقط وداسته الخيل واستشهد (49).

ويطلق على رامي المقلاع العيار، والمقلاع أو العيار قطعة قماش أو جلد قليلة العرض مطوية تمسك من طرفيها ويوضع الحجر أو الحصاة أو قطع الحديد، أو الرصاص في الطرف المطوي، وبعد تدويرها عدة مرات، يفلت أحد الطرفين، فيقذف ما فيه نحو الهدف، واستخدم العيارون هذا السلاح، وكان بعضهم يجيد الرمي بهذا السلاح (50)، وفكرة العيار أو المقلاع واحدة، إلاّ أن الأول له طرفان، بينما الثاني (المقلاع) فله ثلاثة أطراف (51).

وكثر استخدام المقلاع عند القتال في المناطق الحجرية، وللدفاع عن جبل أو هضبة، أو لصد هجوم العدو على قلعة أو مدينة (52)، والذي يبدو لنا أن المرابطين قد عرفوا هذا السلاح، لكن المصادر لم تشر صراحةً إلى إستخدامه من قبلهم، بل تشير إلى استخدام خصومهم له ضدهم، وقد يُعزى السبب إلى إهمال المؤرخين لذكر استخدامهم لهذا السلاح لكونه قليل الأهمية بالنسبة للأسلحة الأخرى، فهذا السلاح أكثر ما يسببه هو الكدمات للخصم في بعض الأحيان، ويكون تأثيره قليلا إذا كان يرتدي الخصم الدرع الواقي.

6 . النبوت والعمود والدبوس:

وهي من الأسلحة التي كانت شائعة في زمن المرابطين، والنبوت عصا غليظة رفعية وثقيلة من الطرف الآخر،وقد يجعلون في رأسها المسامير الحادة لتصبح أكثر تأثيراً، وهي أكثر استعمالاً لدى الفرسان (53)، أما العمود فهو يشبه النبوت، إلاّ أنه يصنع من الحديد وحده، أما الدبوس فيكون في رأسه الحديد ونصابه من

(48) مؤلف مجهول، ص 132؛ أشباخ، الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ص 484.

(49) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 82؛ البستاني، دائرة المعارف، ج 5، ص 701.

(50) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 132؛ علي بن أبي بكر الهروي، التذكرة الهروية في الحيل الحربية، تحقيق: مطيع المرابط، مطبعة وزارة الثقافة، (دمشق، 1972)، ص 82؛ نعمان ثابت، الجندية في الدولة العباسية، مطبعة بغداد جديد حسن باشا، (بغداد، 1939)، ص 2160؛ دائرة معارف البستاني، ج 9، ص 701؛ نظير حسان سعداوي، جيش مصر في أيام صلاح اللدين، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، 1959)، ص 20.

(51) الجنابي، تنظيمات الجيش في العصر العباسي، ص 23.

(52) صن ترو وآخرون، جذور السوق، ص 78.

(53) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 15؛ حسن، الجيش الأيوبي على عهد صلاح الدين، ص 276.

الخشب [54]، وهذه الأسلحة تتشابه في وظيفتها وتختلف بمواد صنعها، إذ تستخدم لتهشيم رأس العدو حتى ولو كان لابساً الخوذة المعدنية، وكان الفرسان يحملونها تحت السروج، وكانت تستخدم بعد التضارب بالسيوف والرماح كمحاولة أخيرة لدحره، وعليه فهي تبدو من أسلحة الاشتباك القريب في مرحلة القتال الأخيرة، وقد أفاض الطرسوسي بأنواعها وطرق صنعها وتزيينها، فضلاً عمّا يزيد في تأثيرها القاتل [55]. ويذكر صاحب الحلل الموشية أنّ آخر الأمراء الموحدين كان يلقب بأبي دبوس، لأنه كان في بلاد الأندلس، لا يفارقه الدبوس فاشتهر به [56].

7. الحربة (المدية):

ومن الأسلحة الشائعة في عهد المرابطين هي الحربة وهي تستخدم في الاشتباك القريب وبعد ظهور الرماح القصيرة قلّت أهميتها وبقيت كسلاح شخصي وقد استخدم الموحدون الحراب الطويلة في حروبهم مع المرابطين [57]، فالمرابطون يبدو لنا أنهم قد استخدموا مزاريق الزان التي عوضت عن استخدام الحربة القصيرة وكذلك استخدامهم للأطاس أيضاً.

ثانياً. الأسلحة الثقيلة (الجماعية):

وهي الأسلحة التي يتولى استخدامها بالمعركة عدد من الجنود، يتناسب عددهم طردياً مع حجم السلاح، وقد يصل عددهم إلى أكثر من مائة جندي إذا كان هذا السلاح كبير الحجم، بعكس الأسلحة الفردية التي يجري استخدامها من قبل جندي واحد وهو حاملها، ولها تأثير فعّال في المعركة لما تسببه من تخريب وتهديم وحرائق في حصون العدو، وهي تستخدم في الهجوم لفتح حصون العدو بشكل رئيسي، وأكثر ما تستخدم في الدفاع عندما تفرض ظروف المعركة الالتجاء إلى الحصون والدفاع عنها [58]، وتزود الجيش المرابطي بالأسلحة الثقيلة التالية:

1. المنجنيق:

لقد عرف المرابطون هذا السلاح في وقت متأخر نسبياً، وهو من الأسلحة التي اقتبسوها من ملوك

(54) الطرسوسي، تبصرة الألباب، ص 15 و189؛ ثابت، الجندية في الدولة العباسية، ص 189.

(55) الطرسوسي، تبصرة الألباب، ص 15 . 16.

(56) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 260 . 261؛ أشباخ، الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ص 288.

(57) مؤلف مجهول؛ الحلل الموشية، ص 168؛ البكري، المغرب، ص 169؛ ابن الخطيب، أعمال الاعلام . القسم الثالث، ص 241 . 244؛ البستاني، دائرة المعارف، ج 5، ص 702.

(58) الهرثمي صاحب المأمون، مختصر سياسة الحروب، تحقيق: عبد الرؤوف عون ومحمد مصطفى زيادة، المؤسسة المصرية العامة، مطبعة مصر، القاهرة، ص 58 . 61؛ الأصفهاني، الفتح القسي في الفتح القدسي، ص 76؛ الهروي، التذكرة الهروية والحيل الحربية، ص 84؛ النويري، نهاية الأرب في فن الأدب، ج 1 و 2، ص 403.

الطوائف والأمويين والروم، ومنها المنجنيقات [59]، والمنجنيق هو السلاح الرئيسي والأشد نكايةً في تدمير أسوار حصون الأعداء (ينظر الشكلين رقم 2 و 3)، وإحداث التهديم والفتحات التي ينفذ منها المقاتلون إلى داخل الحصن المعادي، وكذلك إحداث الحرائق والتدمير، وتكسر الأبواب، وهدم القلاع والحصون المعادية [60]،والمنجنيق عبارة عن قاعدة من الخشب السميك، يرتكز عليها عمود خشبي سميك في رأسه كفة لوضع المقذوفات، ويشد هذا العمود بأقواس متينة أو لولب، فإذا أريد الرمي به سحب العمود إلى الأسفل بواسطة اللولب أو الأقواس، ثم يفلت فجأةً، ويصطدم بعارضة خشبية قوية أمامه فيرمي ما بداخل الكفة إلى مسافات بعيدة [61]، وقد أدخلت تحسينات وتطويرات إلى تحسين الرمي به سواء بالمدى أو ثقل المقذوفة، وتختلف المنجنيقات باختلاف أحجامها، فمنها الكبير أو الصغير، أو من حيث صنعها، فمنها العربي والأفرنجي والتركي أو (الفارسي) [62]، وتختلف مقذوفاتها، فمنها ما يرمي السهام والنبال، أو الحجارة لهدم الحصون، أو رمي قدور النفط، أو الكرات المشتعلة وقنابل النحاس، أو قنابل الزجاج، أو القنابل المضيئة، أو قنابل خانقة، أو قنابل المنشار [63] . وهناك شروط على رماة المنجنيق التقيد بها لزيادة مدى الرمية [64].

ومن اللافت للنظر أنّ الطرسوسي يذكر " أن للرماية أسرار يجب أن تحرز وتحفظ، ومعانٍ يتعين على الطالب معرفتها أن يحوط بها لتكون له معينة على بلوغ الغرض " [65]، فهم عرفوا أن يتحكموا في تحديد المسافة إلى حد بعيد، ووضعوا القوانين لتحديد الزاوية، وتعيين الهدف بدقة [66]،ويبدو لنا أنها تشبه ما يسمى معلومات الرمية في صنف المدفعية اليوم، والمرابطون سلّحوا جيشهم بالمنجنيقات، وأكثروا من الصغيرة منها والتي تسمى العرادات، وقاموا بصناعتها، إذ يذكر ابن عذاري المراكشي " وأكثروا من عمل العردات " [67]، ويبدو أن

---

(59) ابن الخطيب، أعمال الأعلام . القسم الثالث، ص 118؛ حركات، النظام السياسي والحربي على عهد المرابطين، ص 179؛ سوادي عبد محمد الرويشدي، أمارة الموصل في عهد بدر الدين لؤلؤ، ط 1، مطبعة الإرشاد، (بغداد، 1971)، ص 115 . 116.

(60) الحسن بن عبد الله العباسي، آثار الأول وترتيب الدول، المطبعة الميمنية، (القاهرة، 1305 هـ) ص 216؛ ثابت، الجندية في الدولة العباسية، ص 191.

(61) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 16 . 18؛ الجنابي، تنظيمات الجيش في العصر الأموي، ص 148؛ خطاب، الشورى العسكرية النبوية، ص 73.

(62) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، 16 . 17.

(63) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون،(القاهرة، 1978)، ج 3، ص 13 . 16؛ ثابت الجندية في الدولة العباسية، ص 146 . 150.

(64) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 16؛ حسن، الجيش الأيوبي على عهد صلاح الدين، ص 304.

(65) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 16.

(66) حسن، الجيش الأيوبي على عهد صلاح الدين، ص 303؛ صلاح حسين، المنجنيق سلاح عربي، مجلة آفاق عربية، العدد (5)، سنة 1979 م.

(67) البيان المغرب، ج 4، ص 142؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 68.

المرابطين لم يكونوا يجيدون استخدام هذا السلاح بكفاءة، الأمر الذي دفع يوسف أشباخ إلى القول: " بالرغم من أنهم يعرفون آلات الحصار وطرق رميها، لم يكونوا على براعة كافيه بفنون الحصار، لاعتمادهم على سلاح الفرسان، على أنهم يجيدون الامتناع بالحصون ويحسنون الدفاع عن الأماكن المعنية " (68) .

وقد ينطبق هذا الأمر في بدايتهم، ولكن بعد الفشل في اقتحام حصن ليبط، يبدو أنهم تجاوزا هذا الخلل في تسليحهم، ويتضح ذلك من خلال استخدامهم للمجانيق والعرادات في حصار حصن ليبط (69)، وطوّروا أسلوبهم، ويؤكد ذلك محاصرتهم لمدينة شنترين واستيلائهم عليها (70)، وتمكن الأمير تاشفين بن علي من فتح بعض حصون طليطلة، وفتح ثلاثين حصناً في غرب الأندلس (71).

ومن جانب آخر استخدم نصارى الأندلس المنجنيقات ضدهم، إذ يذكر ابن أبي زرع أن الفونسو الأول استخدم عشرين منجنيقاً لاحتلال سرقسطة (72)، وهكذا يلاحظ أن المرابطين قد طوّروا أسلوب فن الحصار للقلاع والمدن واتقنوه، كما أتقنوا فن الدفاع داخل المدن وكيفية كسر الحصار، كما يتضح من خلال حصار الموحدين لهم في مراكش لمدة تقارب أربعين يوماً، وتمكنهم من فك الحصار المضروب عليهم والخروج إلى ملاقاة الموحدين وإيقاع هزيمة منكرة بهم (73)، في واقعة البحيرة (74).

2 . العرادة:

هي نوع من المنجنيقات، إلاّ أنها أصغر حجماً (75)، مما يؤدي إلى أن تكون مديات رمياتها أقصر، وأن تكون مقذوفاتها أخف من المنجنيقات الكبيرة، وتستعمل لهدم الأسوار والحصون أو ضرب المعسكرات أو الجند المهاجمين، وتشير المصادر التاريخية أن العرادات كانت من الأسلحة المفضلة لدى المرابطين، وأنهم استخدموها بكفاءة عالية في حروبهم، واستخدمت في ضرب حصن ليبط بكثرة (76)، وفي فتح حصون النصارى في الأندلس (77)، وأنهم كانوا يقومون بصناعتها (78)، ويبدو لنا أن سبب إكثار المرابطين من

(68) تاريخ الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ص 481.

(69) مذكرات الأمير عبيد الله (آخر ملوك بني زيري بغرناطة)، التبيان . تحقيق: ليفي بروفنسال، دار المعارف بمصر، (القاهرة، 1955)، ص 108 . 109.

(70) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 65 . 66؛ محمود، قيام دولة المرابطين، ص 391.

(71) الناصري، الاستقصا، ص 68.

(72) الأنيس المطرب، ص 163.

(73) أبو بكر الصنهاجي (البيذق) أخبار المهدي بن تومرت، ص 78 . 79.

(74) مؤلف، مجهول، الحلل الموشية، ص 166.

(75) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1977)، ص 53؛ الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 16؛ الهروي، التذكر الهروية في الحيل الحربية، ص 84.

(76) عبد الله بن بلكين، التبيان، ص 108 . 112.

(77) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 68.

استخدامها كان للكلفة الاقتصادية الواطئة لصناعتها، والمرونة العالية عند نقلها في ساحة المعركة (ويبدو لنا أنها تشبه مدفعية الميدان أو الهاونات (**المورتر** المتوسطة والثقيلة) وتأثيرها الفعّال، وعقيدتهم العسكرية المتسمة بالحركة والخفة بالمعدات العسكرية، لذا أكثروا منها في تجهيز جيوشهم أثناء الحروب [79].

3 . الدبابة وملحقاتها:

هي آلة هجومية جماعية متحركة، تصنع من الخشب السميك الجيد، أو ما شاكله[80]، وتغلف باللبود أو الجلود المنقعة في الخل لمنع احتراقها، وتركب على عجلات مستديرة يسهل دفعها، وحين الوصول إلى هدفها قرب الأسوار المعادية، كان المقاتلون يصعدون عليها أو بداخلها، وبيدهم آلات تهشيم السور وهدمه، وكذلك كانوا يستعملون الدبابة في تسلق السور، أي أنهم جعلوها بمثابة برج وسلم، ويرتقون أعلى السور، وبيدهم النبال والرمح، ويرمون بها جنود العدو داخل الحصن أو المدن المحاصرة [81]، ويمشي أمامها عدة جنود لحمايتها وتسهيل حركتها، فهي أذن عبارة عن قلعة سائرة على العجلات يهجمون بها على الأسوار المعادية، والجنود بداخلها محتمين بسقوفها وجدارها من سهام العدو [82]، ويبدو أنّ المرابطين لم يهتموا بها الاهتمام الكافي كالعرادات، وقد يعزى السبب لكونها معرضة لنيران العدو عند قربها من الأسوار المعادية، وبطء حركتها وصعوبة نقلها إلى جبهة أخرى، وأنّ وعورة الأرض، وبالأخص في الأندلس جعل من الصعوبة استخدامها، ومع ذلك يشير أمير غرناطة عبد الله بن بلكين في مذكراته، أنه أثناء حصار حصن ليبط، قام ابن صمادح بعمل حربي جديد، فصنع فيلاً، واقترب به من أسوار الحصن، فرماه النصارى بسهم ناري فاحرقه[83].

ويبدو لنا أن هذه الدبابات تقوم ما تقوم به العجلات المدرعة، والتي تحمي الجنود من نار الأسلحة الخفيفة والرشاشات المتوسطة وشظايا قنابل المدفعية والهاونات وتوصلهم إلى الهدف.

أما رأس الكبش فأصله دبابة، لكن على رأسه مثل رأس الكبش (ينظر الشكل رقم 4)، ويتصل هذا الرأس في داخل الدبابة بعمود غليظ معلق بحبال تجري على بكرة معلقة بسقف الدبابة لتسهيل جرّها، ويتعاون الجنود الذين يتحصنون في داخل الدبابة، وجنود آخرون استقروا بدروع الدبابة، ووقفوا خلفها، يتعاون كل هؤلاء على ضرب السور بها، حتى يخرقوه، ودق الباب حتى تكسره [84]. ولم تذكر لنا المصادر

---

(78) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 142.

(79) حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 179.

(80) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 19؛ زيدان، التمدن الاسلامي، ج 1، ص 176 . 179.

(81) الهروي، التذكرة الهروية في الحيل الحربية، ص 82؛ حسين، الجيش الأيوبي على عهد صلاح الدين، ص 309.

(82) الدينوري، عيون الأخبار، ص 53 . 54؛ نعمان، الجندية في الدولة العباسية، ص 193.

(83) التبيان، ص 108.

(84) الهرثمي، مختصر سياسة الحروب، ص58 . 59؛ نعمان، الجندية في الدولة العباسية، ص 194؛ البستاني، دارة المعارف، ج

التي تناولناها استخدام رأس الكبش سواء من المسلمين أو النصارى في الأندلس، وعلى الرغم من استخدامها بكثرة في المشرق أثناء الحروب الصليبية [85]، وقد عرفت الدبابة بأسماء أخرى منها (الدراجة)، وكذلك عرفت باسم البرج الذي يوصف بأنه جهاز متحرك من الخشب ومغطى بالحديد والجلد، وكان يستعمل للاقتراب من الحصون المعادية أو المدن المحصنة، لاقتحامها ولقذف السهام والأحجار أو أية مقذوفات أخرى، وكان يجر على عجلات خشبية أو حديدية [86]. وينقل لنا ابن أبي زرع، عن كيفية قيام الفونسو الأول باحتلال سرقسطة " وضعوا أبراجاً من خشب تجري على بكرات، وقربوها منها، ونصبوا فيها العرادات، ونصبوا عليها عشرين منجنيقاً " [87].

أما من جانب المرابطين فتذكر المصادر الحصون النصرانية التي فتحوها في الأندلس، ومنها فتح الأمير تاشفين بن علي أكثر من ثلاثين حصناً للنصارى في الأندلس [88]، وتذكر استخدام العرادات والمنجنيقات خلال ذلك، ولكنها تهمل ذكر الأبراج أو السلالم [89]، ويبدو لنا لابد وأنها قد استخدمت،ولكن لسبب أو لآخر اهمل ذكرها واكتفى مؤرخو تلك الحقبة بذكر الفتح دون تدوين تلك التفاصيل الصغيرة بنظرهم آنذاك، كون الاقتباس والتأثير وتطوير الأسلحة كان عملية مستمرة دائمة لدى المرابطين، ويقومون باستمرار بتطوير تجهيزاتهم العسكرية، كما عرضنا لذلك سابقاً.

ثالثاً ـ تجهيزات الحماية (الوقاية) العسكرية:

وهي التجهيزات التي يستخدمها المقاتلون للحماية من تعرضهم للإصابة بأسلحة العدو كضربات السيوف أو طعنات الرماح أو السهام [90]، وهذه التجهيزات يرتديها الجندي في الهجوم أو الدفاع، والمرابطون لم يألفوا تجهيزات الوقاية الثقيلة [91]، وكانوا في الواقع قد اعتادوا على التسلح بأسلحة وتجهيزات وقاية خفيفة

9، ص 705.

(85) بهاد الدين المعروف بـ (أبن شداد)، سيرة صلاح الدين الأيوبي، ط 1، دار المنار، (القاهرة، 2000)، ص 103؛ حسين، الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين، ص 313.

(86) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 18 ـ 19؛ حسين، الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين، ص 360

(87) الأنيس المطرب، ص 163.

(88) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 68.

(89) من ملحقات الدبابة السلالم التي كانت تساعد المهاجمين على اعتلاء الأسوار، وفتح مغاليق الحصون، وقد كانت تصنع أول الأمر من الحبال التي تنتهي بخطافات يسهل تعلقها بحجارة السور، ثم صارت تصنع من الخشب أو الحديد، كما كانت تزود في بعض الأحيان بعجلات أو بكرات ليسهل نقلها من مكان إلى آخر. ينظر: حسين، الجيش الأيوبي على عهد صلاح الدين، ص 314.

(90) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 47؛ البستاني، دائرة المعارف، ج 9، ص 707.

(91) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 22؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام ـ القسم الثالث، ص 243 ـ 244؛ مؤنس، الثغر الأعلى، ص 141.

تناسب طبيعتهم البدوية البسيطة [92]، ولما التحم المرابطون بنصارى الأندلس، وجدوهم يعتمدون اعتماداً مطلقاً على الأسلحة والتجهيزات الثقيلة، بدأوا يسلحون فرقهم بهذه التجهيزات والأسلحة الثقيلة [93]، ويبدو أنهم لم يتخذوا الدروع الثقيلة التي يرتديها الفارس النصراني والتي تغطي كامل بدنه، وفي بعض الأحيان قد يغطي أجزاء من بدن حصانه [94]، واكتفى (المرابطون) بما هو ضروري لرد ضربات سيوف الأعداء بأيديهم وحماية الرأس، وفي بعض الأحيان حماية الصدر، وهذا أدى إلى اتسام حركتهم بالخفة والسرعة ما فسح المجال لهم للأداء والقيام بالمناورة في ساحة المعركة بسهولة، على عكس أعدائهم الذين كانت تثقلهم الدروع وتبطئ حركتهم لتنفيذ المناورة المطلوبة. وتشمل تجهيزات الوقاية لدى المرابطية ما يلي:

1 . الدرق اللمطية:

وهي إحدى تجهيزات الحماية التي انفرد بها المرابطون، وهي أول ما تجهزوا بها، لكونها تصنع في بلادهم في لمطة، ولمطة إحدى قبائل الملثمين [95]، وفي مدينة نول المشهورة [96]، على أنّ الدرق اللمطية تنسب في الواقع إلى حيوان اللمط، الذي كان يعيش في الصحراء، وهو من ذوات الأربع وأصغر قليلاً من البقر، وتحمل الأنثى منه وللذكر قرنان عظيمان، ومن جلد الأنثى تصنع الدرق المذكورة [97]، وهي بذلك لا توجد إلاّ في موطن يوسف بن تاشفين [98]، وكانت لها شهرة خارج المغرب، ولما وصل كتاب أهل الأندلس، يسألونه المهادنة مع الهدايا، أجابهم إلى ذلك وأرفقهم جوابه مع درق لمطية [99]، وكان جواب المعتمد بن عباد إلى الفونسو السادس عندما حاصر أشبيلية وطلب منه أن يرسل له بصيغة الاستهزاء مراوح ليذب الذباب عن وجهه، أجابه المعتمد بتهديد مبطن، أنه سيرسل له الدرق اللمط التي تروّح عنه [100] .

---

(92) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 22؛ حسن، تاريخ الاسلام السياسي، ج 4، ص 363.

(93) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 68؛ محمود دولة المرابطين، ص 383.

(94) ابن الخطيب، أعمال الأعلام . القسم الثالث، ص 243؛ مجموعة مؤلفين، الموسوعة العسكرية، ج 2، ص 324.

(95) جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغردي بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ط 1، مطبعة دار الكتب بالقاهرة، ط 1، (القاهرة، 1933)، ج 4، ص 82. وهو ينسب الدرق اللمطية إلى قبيلة لمطة، إذ يقول أنهم ينقعون الجلود بالحليب لمدة سنة؛ بينما يذكر البكري أن هذه الدرق تصنع من جلد أنثى حيوان اللمط. ينظر: المغرب، ص 171.

(96) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب . ج 4، ص 113 . 114.

(97) البكري، المغرب، ص 171.

(98) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 33.

(99) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 113.

(100) الحميري، الروض المعطار، ص 85؛ المقرئ، فتح الطيب، ج 4، ص 354 . 368.

وكان المرابطون يتسلحون بدرق اللمط [101] بشكل رئيسي، وفي معركة الزلاقة الشهيرة أمر يوسف بن تاشفين حرسه الخاص من السودان المجهزين بدرق اللمط الترجل والهجوم على العدو [102]، وتمكن أحدهم من مهاجمة الفونسو السادس وطعنه بفخذه.

2. الترس:

على الرغم من استخدام المرابطين لدرق اللمط والتي تؤدي وظيفة الترس، إذ يذكر البعض " لكل رجل واحد درق من درق اللمط واسعة، وسيف " [103]، إلاّ أنهم زوّدوا جيشهم بالتروس، وخصوصاً عندما عملوا في الساحة الأندلسية [104]، والترس عبارة عن صحيفة من الحديد أو الخشب أو الجلد، يحملها الفارس أو الراجل، أثناء القتال ليتفادى بها ضربات السيوف أو الرماح أو السهام أو الحجارة [105]، وكان يصنع بأشكال مختلفة منها المسطح والمستطيل المحفر الوسط (المقعر)، إنّ الترس الكبير كان يضايق المحارب الفارس،ويشل ذراعه اليسرى التي تمسك به، إلاّ أنه إذا كان مريحاً أكثر بالنسبة للمشاة [106]، وكان الرومان يبذلون جهوداً شاقة لتعويد جنودهم حمل الترس، فضلاً عن القوس أو الراية، لكي يثبت بالمعركة [107]، وكان الترس المستدير هو الأكثر شيوعاً لدى المسلمين خلال حقبة الحروب الصليبية، وقد تفنن الصنّاع المسلمون في صنع التروس ونقشوا عليها الآيات والحكم والأشعار [108].

ويذكر الطرسوسي أنّ لكل أمة نوع من التروس تختلف من حيث مواد صناعتها مثل جلود اللمط أو الحديد أو الخشب، وزينوها بالأصباغ الملونة، ولها تبعاً لذلك أسماء نذكر منها الطوارق والجنوبات [109].

3. الدروع:

زوّد المرابطون جيشهم بالدروع (ينظر الشكل رقم 5)، إذ يذكر صاحب الحلل عن قوات الطرفين في معركة الزلاقة " وخرج معه ثمانون الف مقاتل، لابسين الدروع دون غيرهم... وكان عسكر المسلمين يناهز

---

(101) البكري، المغرب، ص 166.

(102) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 61؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 484.

(103) تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج 4، ص 22؛ الهرفي، دولة المرابطين، ص 261؛ حسين، تاريخ الاسلام السياسي والديني، ج 4، ص 113.

(104) ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ج 1، ص 179؛ ابن الخطيب، الأحاطة، ج 1، ص 281.

(105) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 12؛ ابن جماعة الحموي، مستند الأجناد في آلات الجهاد، تحقيق: أسامة ناصر النقشبندي، دار الحرية للطباعة، (بغداد، 1983)، ص 61.

(106) حسين، الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين، ص 316.

(107) صن ترو وآخرون، جذور السوق، ص 80.

(108) زيدان، التمدن الاسلامي، ج 1، ص 187.

(109) تبصرة أرباب الألباب، ص 12.

خمسين ألف فارس، أربعة وعشرون ألف من فرسان الأندلسيين ما بين مدرّع ولابس ومثلها أو أكثر منها مرابطون " [110].

يتألف الدرع من صفائح معدنية تدعى (الزرد) أو الجلد، وهو المفضل حتى لا تؤثر صلابته على المقاتل، ويلبس على القسم العلوي من الجسم [111]، على هيئة ثوب قصير من العنق إلى الركبتين أو ما دونهما، وكانوا يلبسون تحت الدرع غلالة من ثوب قد يكون من الكتّان السميك، لحماية الجسم من خشونة حلقات الحديد، وتسمى هذه الدروع بالجوشن، والغرض منه حماية منطقة الصدر للمقاتل من أسلحة العدو الموجهة ضده، وقد ذكر الطرسوسي وظيفة الجواشن والخلطات الكيمياوية التي تدخل في صناعتها والمواد التي تصنع منها [112] ، ويتبع الجواشن نوع آخر يدعى التجنفاف أو الجفايف وهو لباس يرتديه الفارس ويلبسه حصانه للوقاية من النار (ينظر الشكل رقم 6)، والبعض يجعله خاصا بالفرس [113].

والطرسوسي تطرق إلى تحضير المواد التي تطلى بها الملابس الواقية [114]. ويلاحظ في صناعة الدروع خفتها وعدم إعاقة حركة المقاتل [115].

4 . البيضة (الخوذة):

الخوذة وتدعى البيضة أيضاً، وهي ما يلبس في الرأس لحمايته من ضربات السيوف أو السهام أو الحجارة، وتصنع الخوذة أو البيضة من المعدن على شكل قطعة واحدة بقدر حجم الرأس[116]، أو يصنع من الزرد أو حلقات الدرع، ينسج على قدر الرأس، ثم يتدلى قسم منه ليغطي الرقبة وجوانب الوجه، وعادةً ما يكون متصلا بالجوشن، ويدعى بالمغفرة أو الغفارة [117]، وكان بعض المجاهدين ينقشون آيات قرآنية أو أحاديث أو أدعية [118]، ويلبس فوق البيضة أو المغفرة العمامة.

وزوّد المرابطون جيشهم بالخوذ وكافة الأسلحة وتجهيزات الوقاية المعروفة آنذاك، إذ يذكر ابن الخطيب " أن نائب أمير المسلمين يوسف بن تاشفين الأمير سير بن أبي بكر وبأمر منه قوّى الحصون وسد الثغور، وأذكى

(110) مؤلف مجهول، ص 56.
(111) المقريزي، الخطط، ج 1، ص 417 . 418؛ خلف، الجيش والسلاح، ص 238.
(112) تبصرة لألباب، ص 14.
(113) ابن الخطيب، أعمال الأعلام . القسم الثالث، ص 243؛ حسين، الجيش في عهد صلاح الدين الأيوبي، ص 363.
(114) تبصرة أرباب الألباب، ص 14.
(115) مجموعة مؤلفين، الموسوعة العسكرية، ج 2، ص 324.
(116) الحموي، مستند الأجناد في آلات الجهاد، ص 61؛ الجنابي، الجيش في العصر العباسي، ص 57.
(117) الحموي، مستند الأجناد في آلات الجهاد، ص 61؛ حسين، الجيش الأيوبي، ص 318.
(118) مجموعة مؤلفين، الموسوعة العسكرية، ج 2، ص 189.

العيون، واتخذ مخازن السلاح، وعمل التراس، ونسج الأدرع وفصل البيضات والسيوف وربط الخيل " (119).

رابعاً . الأسلحة النفسية والتوجيه المعنوي:

إنّ أسلوب الحرب النفسية كان متبعاً عند المرابطين، والحرب النفسية هي الأعمال التي يقوم بها الخصم ضد الآخر للتأثير عليه، هادفاً من ذلك شل إرادته وتفكيره وقواه المادية والمعنوية (120)،وقد أشار القرآن الكريم إلى إرهاب العدو بقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ﴾ (121)، لقد عدّ النبي صلى الله عليه وسلم الحرب النفسية من أهم الحروب التي خطط لها فنفّذها، بل كانت محور عمله العسكري ضد أعدائه، إذ يجعلهم في حالة رعب يسيطر على نفوسهم، وأنهم لا قبل لهم بالوقوف أمام جيشه (122)، وقد عبّر عن هذه الحرب بقوله ((**نُصِرتُ بالرُّعْب**)) (123)، وكان المرابطون متفوقون بأسلوب الحرب النفسية، وتنوعت أساليبهم بهذا المجال حتى أصبحت لهم شهرة بذلك، إذ يذكر بن عذاري المراكشي "وكان لهم بذلك ناموس ورعب في المنتدبين لقتالهم" (124) . ويؤكد الناصري هذا الأمر بقوله:

الفرنج مع ذلك ترهب جانب ملك المغرب يوسف بن تاشفين، إذ كان له اسم كبير وصيت عظيم، لنفاذ أمره، ونقله دولة زناتة، وملك المغرب إليه في أسرع وقت، مع ما ظهر لأبطال الملثمين ومشايخ صنهاجة في المعارك من ضربات السيوف التي تقد الفارس، والطعنات التي تنظم الكلى، فكان لهم بذلك ناموس ورعب في قلوب المنتدبين لقتالهم " (125)، ومن أساليبهم القيام باستعراض الجيش قبل المعركة لإظهار القوة والثقة بالنفس، والقيام بمظاهرات عسكرية دون الدخول بمعركة، كما فعل سير بن أبي بكر عند ضم ممالك الأندلس إلى المرابطين (126)، ونشر الرايات عندما يقتربون من العدو، ويبدو أن لهم راية كبرى (127)، والصلاة جماعة قبل بدء المعركة، وإذاعة أنباء النصر من أعلى المآذن وتلاوة البيانات الخاصة بالحروب من

(119) ابن الخطيب، الإحاطة، ج 1، ص 281؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 121.

(120) مجموعة مؤلفين عسكريين، الموسوعة العسكرية، ج 1، ص 767؛ شارل سانديسي، علم النفس في القوات المسلحة، ترجمة: محمد ياسر الأيوبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، 1984)، ص 120 . 121.

(121) سورة الأنفال، الآية 60.

(122) محمد ظاهر وتر، فن الحرب الاسلامي في عهد الرسول ρ، دار الفكر، (دمشق، 1985)، ص 92.

(123) صحيح البخاري، الحديث رقم (315)؛ مسند أحمد بن حنبل، رقم الحديث (435).

(124) البيان المغرب، ج 4، ص 112.

(125) الاستقصا، ج 2، ص 15.

(126) ابن بلكين، التيجان، ص 169.

(127) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 150؛ الهرقي، دولة المرابطين، ص 262 . 263؛ عبد الجبار محمود السامرائي، الاستعراضات العسكرية في العراق عبر التاريخ، مجلة آمروا الحضائر، العدد الثاني، (بغداد، آذار 1994).

فوق المنابر في كافة أنحاء الدولة [128]، وأثناء سيرهم إلى ساحة المعركة تتقدمهم البنود البيضاء الباسقات المكتوبة بالآيات [129]، وتسخيرهم المراسلات مع أعدائهم، واستخدام لغة التهديد والوعيد والتلويح بالقوة، ومن ثم دعوتهم إلى الاسلام، أو دفع الجزية، أو الحرب، وكما حصل من مراسلات وتبادل الرسائل بين يوسف بن تاشفين والفونسو السادس قبل معركة الزلاقة [130]، وتفاؤلهم بالرؤيا الصالحة وبشارة النصر فيها واذاعتها على جندهم قبيل المعركة، كما حصل برؤية الناسك أبي العباس ابن رميلة ورؤيته للنبي ﷺ وتبشيره بالنصر واستشهاده في معركة الزلاقة [131].

كما استخدم المرابطون الطبول بكثرة أثناء المعركة، ويذكر صاحب الحلل الموشية " وضرب طبوله واهتزت له الأرض وتجاوبت الآفاق فارتاعت قلوبهم " [132]. ويضيف ابن أبي زرع تأثير الطبول على خيول الأعداء بقوله " وزلزلت حوافر خيولهم رعود الطبول " [133]، وكان لهذه الطبول وقع سيء على نفسية جند الأعداء، كما يقول الأستاذ عنان " وكان الجيش المرابطي يستعمل الطبول، وقد لعبت طبول الزلاقة دوراً في ازعاج الجند النُصارى " [134]، ونستدل من نص أورده ابن أبي زرع، أنّ هذه الطبول تظل مواكبةً للجند المسلمين أثناء الحركة والمناورة بساحة المعركة، مما يحملنا على الاعتقاد أنها كانت تحمل على الدواب، والنص " أمير المسلمين في اثرهم بساقته وطبوله وبنوده " [135]، إلى جانب استخدام الطبول الكبيرة والتي تؤثر على نفسية جند الأعداء وخيولهم استخدم المرابطون الابل والتي لم يقتصر دورها على حمل الأثقال في المعركة، بل استعملوها بدل الخيل لكي يستعينوا بمظهرها الغريب في بث الرعب في نفوس جند النصارى [136]، كما أنها تستخدم كسواتر لجنودهم، وكانت خيول أعدائهم النصارى تجمح لمنظرها [137]، ومن الروائح المنبعثة منها وأصواتها [138]، ولرفع معنويات جندهم وظّفوا إيمانهم بالله وحبهم للشهادة فالفقهاء والعبّاد يحثون الجندي المسلم على الصبر والثبات بالمعركة وعدم الفرار [139]، ومشاركتهم الجند بالجهاد وتشوقهم للجنة [140]،

(128) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 149؛ حسن تاريخ الاسلام السياسي، ص 369.
(129) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 122.
(130) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 53.
(131) ابن الأبار، الحلية السيراء، ص 354.
(132) مؤلف مجهول، ص 60.
(133) الأنيس المطرب، ص 150.
(134) عنان، عصر المرابطين والموحدين، ص 419.
(135) الأنيس المطرب، ص 141.
(136) أشباخ، الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، 479.
(137) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 115.
(138) ايريك موزير، مدخل إلى التاريخ العسكري، تعريب: أكرم ديري والهيثم الأيوبي، ط 1، دار الرشاد للنشر، (بيروت، 1971)، ص 279.
(139) ابن الأبار، الحلية السيراء، ص 354.

واستشهاد بعضهم بالمعركة، ونرى القادة أيضاً يساهمون برفع معنويات جندهم خلال المعركة،، فيوسف بن تاشفين خلال معركة الزلاقة كان على فرسه يمر على صفوف المقاتلين ويُقوي نفوسهم على الجهاد والحرب، ويقول " يا معشر المسلمين اصبروا لجهاد أعدائكم وأعداء الله الكافرين، فمن رزق منكم الشهادة فله الجنة، ومن سلم فقد فاز بالأجر العظيم والغنيمة " (141)، كما كان المرابطون يجمعون رؤوس القتلى من أعدائهم النصارى وعمل تلال منها والأذان عليها، ومن ثم القيام بإرسال عدة آلاف من هذه الرؤوس إلى مدن الأندلس والمغرب لرفع معنويات الشعب (142)، كما وظّفوا الشعر لتمجيد انتصارهم، إذ ظهر ما يُعرف بأدب الزلاقة (143)، غير أنّ أهم الأسلحة النفسية، هي الروح الجديدة التي كان يتمتع بها المجاهدون من المرابطين من الحمية والتحمس للدين، والتسابق إلى الاستشهاد (144)، وكان قد ترك يوسف بن تاشفين غنائم معركة الزلاقة لأهل الأندلس، أثر كبير في نفسية الأندلسيين والوثوق به (145)، وكان المسلمون يزودون جنودهم بشحنات إيمانية خلال القتال، وذلك بترديدهم شعار (**يا محمد**) صلى الله عليه وسلم مما يزيد من حماستهم بالحرب (على عادة المسلمين في حروب الجهاد)، وكان نصارى الأندلس يرددون شعار (يا ستتياجو)، وكانوا يتصايحون ويولولون ليضعفوا قلوب المسلمين (146)، وستتياجو هذا هو القديس يعقوب أحد أتباع السيد المسيح عليه السلام(147).

خامساً . الأسلحة الأقتصادية:

إنّ أسلوب الحرب الاقتصادية، هو تدابير تتخذ لانزال الهزيمة بالعدو، وحرمانه من الوسائل المادية للمقاومة، وتخريب اقتصاده، كي لا يستمر بالحرب (148)، وقد عرف المرابطون هذا الأسلوب في الحرب وبرعوا فيه، وبالأخص عند عملهم في الأندلس، ولم يقتصر الأمر عليهم، بل طبّقه أعداؤهم من نصارى الأندلس والمصامدة في المغرب، ويرتكز هذا الأسلوب على حصار المدن والقلاع والحصون ومنع دخول المواد الغذائية إليها حتى يجبرها الجوع والعطش على الاستسلام، أو المرور بالمدن وتخريب الموارد الاقتصادية خارجها

(140) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 47.
(141) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 148.
(142) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 49.
(143) محمد مجيد السعيد، الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس، ص 81؛ نصر الله، دولة المرابطين، ص 96.
(144) محمود، قيام دولة المرابطين، ص 280.
(145) ابن عذاري المراكشي، الأنيس المطرب، ص 166.
(146) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 401.
(147) أخترع الأسبان وجوده في أقصى شمال غربي أسبانيا لتعزيز مقاومتهم للمسلمين وقامت حول المزار مدينة شنت ياقت، وقد ادعى أكثر من ملك أو قائد برؤيته قبل المعركة أو أثناء مروره على جواده وبيده سيف وهو يقاتل المسلمين. ينظر: السامرائي وآخرون، تاريخ العرب في الأندلس، ص 204.
(148) مجموعة مؤلفين، الموسوعة العسكرية، ج 1، ص 528.

والتي تعتمد عليها في حياتها المعاشية اليومية، وبالأخص الثروة الزراعية، فنرى عند حصار ليبط والعجز عن اقتحامه على الرغم من استخدام كل أنواع الأسلحة المتيسرة واستمرار حصاره عدة أشهر، وعند تداول أمره بين يوسف بن تاشفين والمعتمد بن عباد وتبين لهم " أنه لا يتأتى لهم أخذه إلاّ بالمطاولة وقطع مادة القوت عنهم " (149)، وبعد جمع الفونسو السادس لجيش كبير هجم لإنقاذ الحصن ومن فيه " وجد قوماً جياعاً لا يقدرون على امساك الحصن، فأحرقه، وأخرج من كان فيه من قومه " (150)، وفي حملة يوسف بن تاشفين على طليطلة " فسار حتى نزل طليطلة وحاصرها والفونسو فيها، وهتكها وقطع أثمارها، وأخرب أحوازها " (151)، وكان الفونسو السادس يعمد إلى ضرب الحصار على القلاع والحصون بينما تعمل قواته على إتلاف الزروع وهلاك الضرع، حتى نال الجوع من المحاصرين، فسلّموا للطاغية بلا قيد ولا شرط، وكان أثر هذه السياسة أن سقطت طليطلة، كما استولى على بلنسية بنفس الطريقة (152)، وهكذا سقطت سرقسطة فيما بعد بسبب الحصار والجوع (153).

سادساً . الأسلحة الكيمياوية والبيئية:

على الرغم من معرفة وشيوع هذه الأسلحة بين المسلمين قبل وفي عصر المرابطين، إذ يشرح الطرسوسي عن خلطات كيمياوية وطريقة صنعها، والمواد التي تدخل في صنعها، فمثلاً يذكر " يحرق إحراقاً قوياً لا مثيل له " (154).

ويتحدث عن السهام الحارقة "وترى فيه جمرة لطيفة او تحرق طرفه وترمى به، فإذا خالطه الهوى الهواء) أشعل نار عظيمة فتحرق أي شيء أصابه" (155)، وتكلم عن مواد تحترق تشبه ما يُعرف عندنا اليوم بـ (النابالم)، ويطفو على الماء ويحرق المراكب

" تشتعل فيه ناراً وترسله على الماء إلى ما أردت من المراكب فإنها تحرق احراقاً عظيماً ويمشي على الماء ولا ينطفئ " (156)، وينقل لنا، نعمان ثابت أن هناك قنابل مضيئة، والقنابل الخانقة والتي تستعمل في البحر والبر، فتعمي الأبصار ويتصاعد غباره إلى مناخير الجند وعيونهم فما يستطيعون القتال (157) ، ويتكلم عن

(149) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 69.
(150) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 70.
(151) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 153؛ الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 53.
(152) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 57؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 186.
(153) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 163؛ مؤنس، الثغر الأعلى في عصر المرابطين، ص 47.
(154) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 200.
(155) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 21.
(156) الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 21.
(157) الجندية في الدولة العباسية، ص 150.

قنابل اليد التي تحوي العقارب والحيات والرماد وتُرمى بالمنجنيق على الأعداء (158)، على الرغم من وجود هذه الأسلحة لم نجد ما يشير إلى استخدام المرابطين لهذه الأسلحة، ويبدو لنا أنهم لم يستخدموها ؛ لأنهم كانوا يطورون أسلحتهم تبعاً لما يتسلح به أعداؤهم سواء بالمغرب أو الأندلس، والذي عثرنا عليه عند من أرّخ للمرابطين، نجد إشارات قليلة إلى استخدام اعدائهم لبعض هذه الأسلحة، فمثلاً قتل الأمير أبو بكر بن عمر بسهم مسموم (159).

ويلاحظ أن الموحدين قد أشعلوا الحصن الذي التجأ إليه الأمير تاشفين بن علي في وهران (160)، ونجد أن النصارى قد استخدموا السهام الحارقة كما رأينا في حرقهم لدبابة ابن صمادح عند حصار حصن ليبط (161)، واستخدم الموحدون الماء بعد حجزه بسدود صناعية وإطلاقه لتدمير أسوار مدينة فاس (162).

سابعاً . الأسلحة الدفاعية (التحصينات):

تشمل التحصينات الحصون أو القلاع والأسوار والخنادق وهي بمثابة أسلحة دفاعية ثابتة تزيد في الحماية للمدافع عند هجوم الأعداء أو لإسكان الحاميات لمراقبة الأعداء عند تقربهم (163)، ونرى أن المرابطين في بداية عهدهم لم يهتموا بأسوار للمدن، وقد يكون ذلك عائدا إلى طبيعتهم البدوية غير المعتادة على الأسوار، فإن يوسف بن تاشفين هدم الأسوار بين عدوتي القرويين والأندلس (164) بفاس، وقال " إنما أسوارنا سيوفنا وعدلنا " (165)، أما الحصون فقد اهتموا ببنائها منذ وقت مبكر، فبعد فتح مدينة تلمسان عاصمة زناتة في المغرب الأوسط، بنى مدينة، بمثابة حصن أمامي لحماية المرابطين في عاصمة زناتة، وسميت المدينة باسم تافررت (166)، ولتثبيت سيادتهم في المغرب الأقصى، وإخضاع القبائل المغلوبة، فأكثروا من القلاع وأقاموا صفاً من الحصون حول جبال الأطلس لإخضاع المصامدة والسيطرة عليهم، وكانت هذه

(158) ثابت، الجندية في الدولة العباسية، ص 149؛ ناطق داؤد عبد الله، الحرب البايولوجية، المجلة العسكرية، العدد الرابع، (بغداد، 1979).

(159) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 135.

(160) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 133.

(161) ابن بلكين، التبيان، ص 109.

(162) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 136؛ باسل شفيق علي، الحرب البيئية، مجلة مختارات سوقية، المطابع العسكرية، العدد الخامس، (بغداد، 1987).

(163) عماد الدين خليل، في التاريخ الاسلامي مواقف ودراسات، ط 2، مطبعة الزهراء، (الموصل، 1985)، ص 39؛ طاهر مظفر العميد، تحصينات الثغور العربية البرية المواجهة للبيزنطيين، مجلة الدفاع، العدد الثالث، (بغداد، 1978).

(164) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 141؛ الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 29.

(165) حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 181.

(166) الناصري، الاستقصا، ج 1، ص 110.

القلاع سميكة الجدران وذات ارتفاع تتخللها أبراج، على هيئة نصف دائرة، وتحيط بها الخنادق الواسعة (167).

وبعد ظهور دولة الموحدين وبمشورة من القاضي أبي الوليد بن رشد شرع علي بن يوسف بإنشاء سور حول مدينة مراكش(168)، واستخدم صنّاعاً من الأندلس لبنائه (169)، كذلك شرع في بناء أسوار حول مدن الأندلس مثل المرية الذي أشرف على بناء سورها رجل يدعى ابن العجمي، وكذلك سور حول مدينة قرطبة وأشبيلية، وتكفل أهل كل مدينة بإقامة سور حول مدينتهم (170)، ويظن البعض أن ظهور هذه الرغبة لديهم، قد يكون مرده إلى اهتمام المرابطين بالحصون بعد احتكاكهم بملوك الطوائف في الأندلس، ولكن قد تبين لنا أنهم قبل ذهابهم إلى الأندلس شرعوا بإقامة الحصون لتأمين الأمن الداخلي لدولتهم من القبائل المغلوبة، وبالأخص المصامدة وزناتة، كما أنهم عند إنشاء مدينة مراكش بنوا فيها قصر الحجر وهو حصن حصين (171)، ونرى أنهم زيادةً في حماية حصونهم ومدنهم قد أقاموا حولها خنادق يصعب عبورها لمن أراد اقتحام مدنهم، فنرى عند هزيمة المرابطين أمام الموحدين خارج مراكش، وهروبهم للاحتماء، تدافع الناس على الأبواب، وسقط الكثير منهم بالخندق حول المدينة بحيث طلع الناس على الناس حتى امتلأ الخندق منهم (172) . وقد أوصى الشاعر ابن الصيرفي في قصيدة طويلة في فن الحرب، قدمها إلى تاشفين بن علي باتخاذ الخنادق:

فخندق عليك إذا ضربت محلة سيان تتبع ظاهراً أو تتبع (173)

---

(167) محمود، قيام دولة المرابطين، ص 453.

(168) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 73.

(169) مؤلف مجهول، مفاخر البربر، ص 53.

(170) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 74.

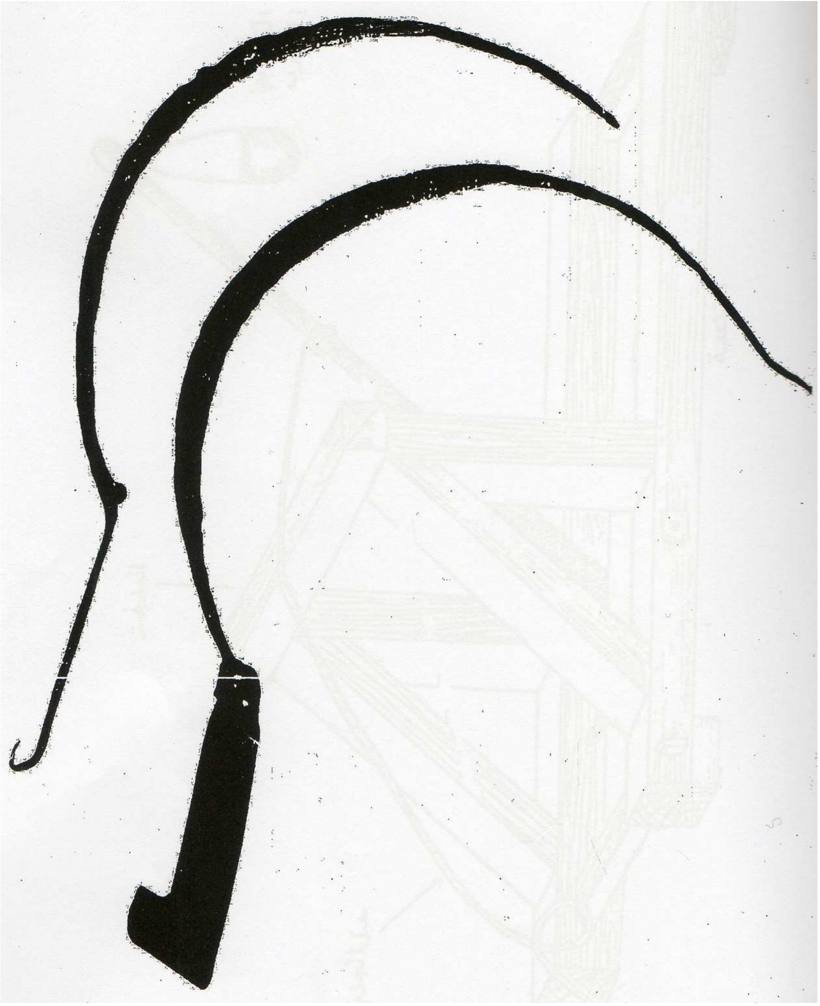
(171) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 116.

(172) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 83.

(173) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 124 . 126.

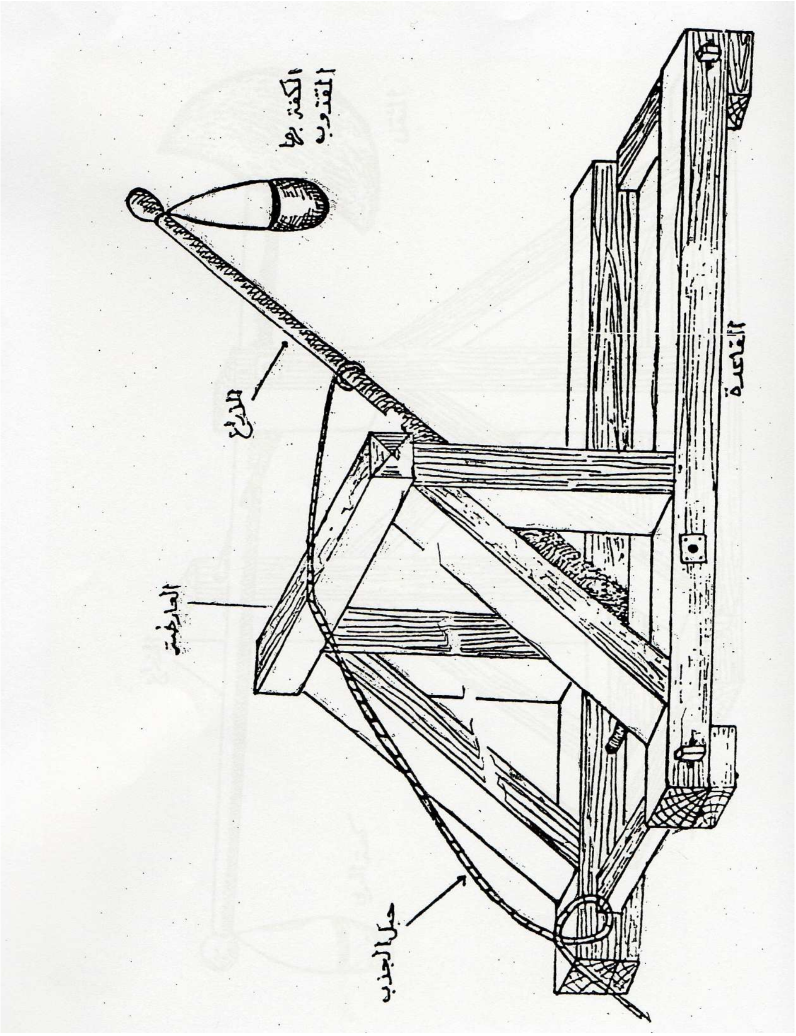
شكل رقم (1)

الأَطاس



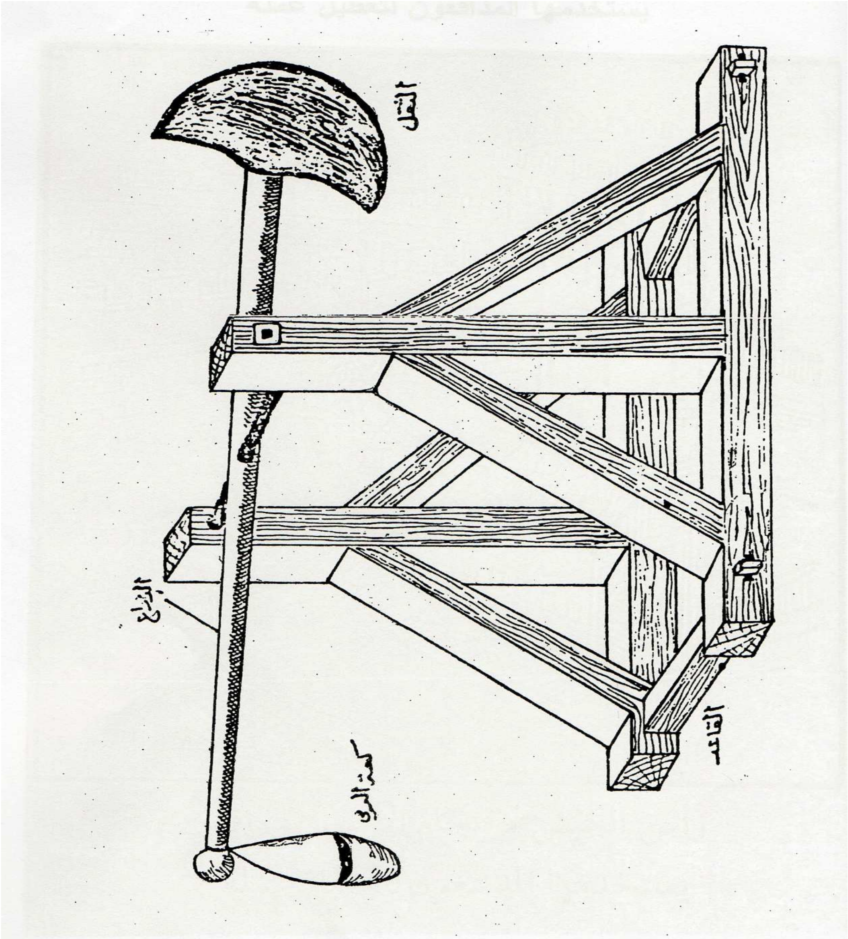
شكل رقم (2)

المنجنيق



شكل رقم (3)

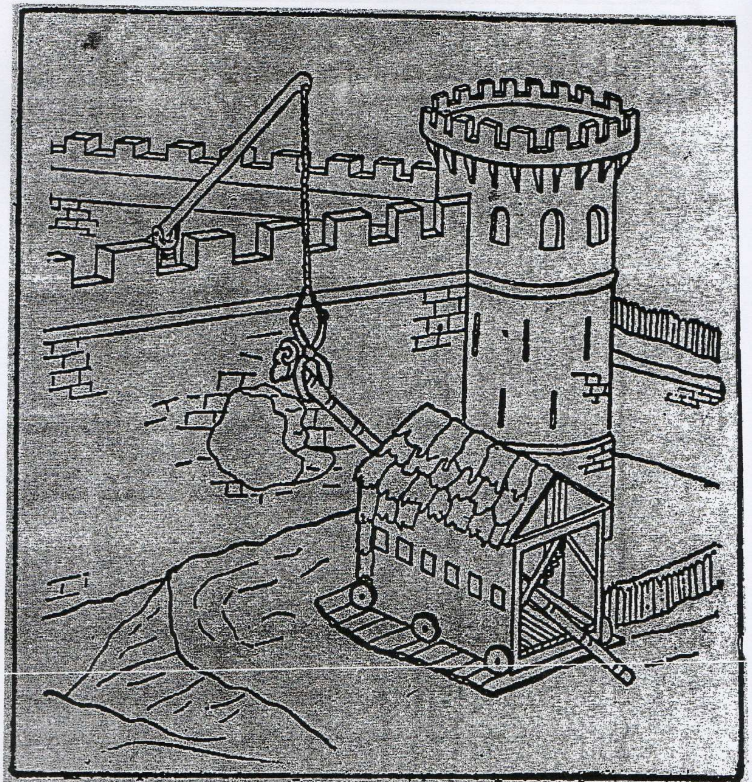
المنجنيق



شكل رقم (4)

رأس الكبش لاقتحام الأسوار ورافعة

يستخدمها المدافعون لتعطيل عمله



رأس الكبش لاقتحام الاسوار ورافعة
يستخدمها المدافعون لتعطيل عمله

شكل رقم (5)

الدرع

شكل رقم (6)

فارس مدرع، ويظهر تدريع الحصان

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الفهرس الموضوعي لآيات القرآن الكريم، عني بجمعه وترتيبه: محمد مصطفى محمد، مطبعة وزارة الأوقاف، (بغداد، 1983) .

أولاً . المصادر الأولية:

ابن الأثير: عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم (ابن الأثير) الجزري (ت 628 هـ / 1230 م)

1- الكامل في التاريخ، ط 1، دار إحياء التراث العربي، (بيروت، 1989).

ابن الآبار: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ابن الآبار) (ت 658 هـ / 1258 م)

2- الحلة السيراء، قدّم له: عبد الله أنيس الطباع، دار النشر للجامعيين، (بيروت، 1962 م).

الأصفهاني: عماد الدين الكاتب (الأصفهاني) (ت 597 هـ / 1200 م)

3- الفتح القسي في الفتح القدسي، تعليق: ابراهيم شمس الدين، ط 1، دار الكتب العلمية، (بيروت، 2002 م).

البخاري: الإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزية (البخاري) (ت 256 هـ / 869 م)

4- صحيح البخاري، ضبط النص: محمود محمد محمود نصار، ط 3، دار الكتب الحديثة، (بيروت، 2002 م).

البكري: أبو عبد الله بن عبد العزيز (البكري) (ت 487 هـ / 1094 م)

5- المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب (وهو جزء من كتاب المسالك والممالك)، مكتبة المثنى، (بغداد، بلا).

ابن بلقين: الأمير عبد الله (ابن بلقين) آخر ملوك بني زيري بغرناطة (ت 483 هـ / 1090 م)

6- التبيان، تحقيق: ليفي بروفنسال، دار المعارف بمصر،(القاهرة، 1955 م).

البيذق: أبو بكر الصنهاجي المكنى بـ (البيذق) (ت 524 هـ / 1129 م)

7- أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين، تحقيق: لافي بروفنسال، (باريس، 1928 م) .

تزو: صن (تزو) (عاش قبل 500 ق. م)

8- جذور السوق، ترجمة: العميد الركن خورشيد عبد الوهاب التكريتي، ط 1، المطابع العسكرية، (بغداد، 1987 م) .

ابن تغري بردي: جمال الدين أبي المحاسن يوسف (ابن تغري بردي) (ت 874 هـ / 1469 م)

9- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ط 1، دار الكتب بالقاهرة، (القاهرة، 1933 م)، ج 4.

الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (الجاحظ) (ت 255 هـ / 868 م)
10- البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة، 1948 م)، ج 2.
الحموي: بدر الدين محمد بن ابراهيم بن جماعة الكناني (الحموي) (ت 733 هـ ./ 1333 م)
11- مستند الأجناد في آلات الجهاد، تحقيق: أسامة ناصر النقشبندي، دار الحرية، (بغداد، 1983 م).
الحميري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم (الحميري) (ت 710 هـ / 1310 م)
12- الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت، 1975 م) .
13- صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأخبار، تعليق: لافي بروفنسال، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة، 1927 م) .
حنبل: الإمام أحمد بن (حنبل) (ت 241 هـ / 855 م)
14- مسند أحمد بن حنبل، المطبعة الميمنية، (القاهرة، 1313 هـ)
أبن الخطيب: لسان الدين أبو عبد الله (ابن الخطيب) (ت 776 هـ / 1374 م)
15- الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، ط 2، مكتبة الخانجي، (القاهرة، 1973 م)، ج 1 و ج 2 و ج 3 و ج 4 .
16. أعمال الأعلام، تحقيق: أحمد مختار العبادي، دار الكتاب، (الدار البيضاء، 1964 م) ق 3 .
ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد (ت 681 هـ / 1282 م)
17- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مطبعة المعارف، (القاهرة، 1299 هـ)، ج 2 .
ابن أبي زرع: علي (ابن أبي زرع) (كان حياً قبل 726 هـ / 1325 م)
18- الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور، (الرباط، 1973 م).
ابن شداد: أبو المحاسن بهاء الدين يوسف بن رافع الأسدي المعروف بـ (ابن شداد) (ت 632 هـ / 1234 م).
19- سيرة صلاح الدين الأيوبي، ط 1، دار المنار، (القاهرة، 2000 م) .
ابن صاحب الصلاة: عبد الملك (بن صاحب الصلاة) (ت 578 هـ / 1182 م)
20- تاريخ المنْ بالأمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين، تقديم: عبد الهادي التازي، دار الأندلس، (بيروت، 1964 م) .
الطرسوسي: مرضي بن علي بن مرضي (الطرسوسي) (ت 589 هـ / 1193 م)
21- تبصرة أرباب الألباب في كيفية النجاة في الحروب الأسواء ونشر أعلام الأعلام في العدد المعنية على لقاء الأعداء، تحقيق: كلود كاهين، (بيروت، 1948 م) .
الطرطوشي: أبو بكر محمد بن الوليد (الطرطوشي) المالكي (ت 520 هـ / 1126 م)
22- سراج الملوك، المطبعة الخيرية، (القاهرة، 1306 هـ) .
ابن عبد الله: العلامة الحسن (ابن عبد الله) العباسي (بدأ بتأليفه 708 هـ / 1308 م)

23- آثار الأول في ترتيب الدول، المطبعة الميمنية، (القاهرة، 1305 هـ)
ابن عبد ربه: أبو عمر أحمد بن محمد (ابن عبد ربه) الأندلسي (ت 327 هـ / 938 م)
24- العقد الفريد، شرح وتصحيح: أحمد أمين، ط 3، مطبعة لجنة التأليف والنشر، (القاهرة، 1965 م)، ج 1.
ابن عذاري: أبو العباس أحمد (ابن عذاري) المراكشي (ت 712 هـ / 1312 م)
25- البيان المغرب في أخبار المغرب والأندلس، تحقيق: د. إحسان عباس، ط 2، دار الثقافة، (بيروت، 1980 م)، ج 4.
26- البيان المغرب في أخبار المعرب والأندلس، تحقيق: كولان وليفي بروفنسال، (ليدن، 1948 م)، ج 1.
ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم (ابن قتيبة الدينوري) (ت 276 هـ / 889 م)
27- عيون الأخبار، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي،(دمشق، 1977 م).
القرماني: أحمد بن يوسف بن أحمد (القرماني) (ت 1019 هـ / 1610 م).
ابن كثير: الحافظ عماد الدين أبو الفداء اسماعيل (ابن كثير) (ت 174 هـ / 1372 م)
28- البداية والنهاية في التاريخ، مطبعة السعادة،(القاهرة، 1932 م)، ج 12 .
المقرئ: أحمد بن (المقرئ) التلسماني (ت 1041 هـ / 1632 م)
29- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، (بيروت، 1968 م)، ج 4.
المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي (المقريزي) (ت 845 هـ / 1442 م)
30- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف (بالخطط المقريزية)، مطبعة بولاق، (القاهرة، 1394 هـ) .
مؤلف مجهول: (من أهل القرن الثامن الهجري)
31- الحلل الموشية في ذكر الأخبار المركشية، تحقيق: د , سهيل زكار وعبد القادر زمانة، ط 1، دار الرشاد الحديثة،(الدار البيضاء، 1979 م) .
الناصري: أبو العباس أحمد بن خالد (الناصري) (ت 1315 هـ / 1890 م)
32- الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: ولدي المؤلف جعفر الناصري ومحمد الناصري، مطبعة دار الكتاب، (الدار البيضاء، 1954 م)، ج 2 .
الهرثمي: أبو سعيد (الهرثمي) الشعراني (صاحب الخليفة المأمون العباسي)
33- مختصر سياسة الحروب، تحقيق: عبد الرؤوف عون، طبعة المؤسسة العامة للتأليف والطباعة والنشر، (القاهرة، بلا).
الهروي: علي بن أبي بكر (الهروي) (ت 611 هـ / 1215 م)

34- التذكرة الهروية في الحيل الحربية، تحقيق: مطيع المرابط، مطبعة وزارة الثقافة، (دمشق، 1972 م).

ثانياً. المراجع الحديثة

أشباخ: يوسف (أشباخ)

1- تاريخ الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ترجمة: محمد عبد الله عنان، ط 2، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، (القاهرة، 1958 م).

البستاني: بطرس (البستاني)

2- دائرة المعارف، دار المعرفة، (بيروت، بلا)، ج 6 .

ثابت: نعمان (ثابت)

3- الجندية في الدولة العباسية،مطبعة بغداد جديد حسن باشا، (بغداد، 1939 م) .

الجنابي: د. خالد جاسم (الجنابي)

4- تنظيمات الجيش في العصر العباسي الثاني، ط 1، دار الشؤون الثقافية، (بغداد، 1989 م) .

حركات: ابراهيم (حركات)

5- النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، نشر مكتبة الوحدة العربية، (الدار البيضاء، بلا) .

حسن: د. حسن ابراهيم (حسن)

6- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط1، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، 1967 م)، ج 4.

حسن وابراهيم: د. حسن ابراهيم (حسن) و د. علي حسن ابراهيم

7- النظم الاسلامية، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، 1963م) .

خطاب: اللواء الركن محمود شيت (خطاب)

8- قادة النبي ﷺ، ط 2، الدار الشامية، (بيروت، 1999 م) .

9- الشورى العسكرية النبوية، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد، 1990 م) .

خليل: د. عماد الدين (خليل)

10- في التاريخ الاسلامي مواقف ودراسات، ط 2، مطبعة الزهراء، (الموصل، 1985 م) .

الرويشدي: سوادي عبد محمد (الرويشدي)

11- امارة الموصل في عهد بدر الدين لؤلؤ، الأحوال السياسية والعسكرية، الادارة، الأحوال الثقافية، الاحتلال المغولي، مطبعة الارشاد، (بغداد، 1972) .

زيدان: جرجي (زيدان)

12- تاريخ التمدن الاسلامي، ط 2، مطبعة الهلال، (مصر، 1914 م)، ج 1 .

السامرائي: د. خليل ابراهيم (السامرائي) وآخرون
13- تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، دار ابن الأثير للطباعة والنشر، (الموصل، 1986 م) .
سانديسي: العميد شارل (سانديسي)
14- علم النفس في القوات المسلحة، ترجمة: المقدم الدكتور محمد ياسر الأيوبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، 1984 م).
سعداوي: نظير حسان (سعداوي)
15- جيش مصر في أيام صلاح الدين، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، 1959 م) .
سويدان: د. طارق (سويدان)
16- الأندلس التاريخ المصور، ط 3، شركة الابداع، (الكويت، 2009 م) .
ابن الشريف: محمود (ابن الشريف)
17- أسلحتنا العربية قديماً وحديثاً، الدار القومية للطباعة والنشر، (القاهرة، 1965 م) .
الصلابي: د . علي محمد (الصلابي)
18- دولتي المرابطين والموحدين في الشمال الأفريقي، ط 2، دار المعرفة، (بيروت، 2005 م) .
عنان: محمد عبد الله (عنان)
19- عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، (القسم الأول ـ عصر المرابطين)، ط 1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة، 1964 م) .
عبد الله: يوسف خلف (عبد الله)
20- الجيش والسلاح في العهد الآشوري الحديث، نشر: جامعة بغداد، (بغداد، 1977 م) .
مجموعة مؤلفين
21- الموسوعة العسكرية، ط 1، المؤسسة العربية للنشر، (بيروت، 1980 م)، ج 1 و ج 2 و ج 3.
محمود: حسن أحمد (محمود)
22- قيام دولة المرابطين، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، 1957 م) .
موزير: ايريك (موزير)
23- مداخل إلى التاريخ العسكري، تعريب: أكرم ديري والهيثم الأيوبي، ط 1، دار الرشاد، للنشر، (بيروت، 1970 م) .
مؤنس: د. حسين (مؤنس)
24- سبع وثائق جديدة عن دولة المرابطين وأيامهم في الأندلس، ط 1، مكتبة الدراسات التاريخية، (بور سعيد، 2000 م).
نصر الله: د. سعدون عباس (نصر الله)
25- دولة المرابطين في المغرب والأندلس، عهد يوسف بن تاشفين، ط 1، دار النهضة الدينية،

(بيروت، 1985 م).
الهرفي: سلامة محمد سلمان (الهرفي)
26- دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، دار الندوة، (بيروت، 1985 م).
وتر: العميد الركن د. محمد ظاهر (وتر)
27- فن الحرب الاسلامي في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، الادارة العسكرية في حروب الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، دار الفكر، (دمشق، 1985 م).

ثالثاً. الرسائل والأطاريح الجامعية

الجنابي: د. خالد جاسم (الجنابي)
1- تنظيمات الجيش العربي الاسلامي في العصر الأموي، العراق، رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة بغداد، 1988 م.
حسين: د. محسن محمد (حسين)
2- الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، 1986 م.
السعيد: د. محمد مجيد (السعيد)
3- الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة، 1974 م.

رابعاً. الدوريات (المجلات):

حسين: د . صلاح (حسين)
1- المنجنيق سلاح عربي، مجلة آفاق عربية، العدد الخامس،(بغداد، 1975 م) .
السامرائي: العقيد الركن عبد الجبار محمود (السامرائي)
2- الاستعراضات العسكرية في العراق عبر التاريخ، مجلة آمرو الحضائر، العدد الثاني، (بغداد، آذار 1994 م).
شفيق: العميد الركن باسل (شفيق)
3- الحرب البيئية، مجلة مختارات سوقية، المطابع العسكرية، العدد الخامس، (بغداد، 1987 م).
عبد الله: المقدم الركن ناطق داؤد (عبد الله)
4- الحرب البايولوجية، المجلة العسكرية، العدد الرابع، (بغداد، 1979 م) .
العميد: د . طاهر مظفر (العميد)
5- تحصينات الثغور العربية البرية المواجهة للبيزنطيين، مجلة الدفاع، العدد الثالث، (بغداد، 1987 م).

قائد مجهول: (عاش في القرون الوسطى)
6- أسس تاريخية حول عملية التطوير القتالي، المجلة العسكرية، العدد الثالث، (بغداد، 1993 م).
مؤنس: د. حسين (مؤنس)
7- الثغر الأعلى الأندلسي، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، المجلد الثانيعشر، ج 2، سنة 1949 م.

NOTAS Y COMENTARIOS

CRÓNICA :

JOURNÉE D'ÉTUDES BERBÈRES. *« AMAZIGH/E », « AMAZIGHITÉ », « TAMAZGHA », « BERBÈRE », « BERBÉRITÉ » :* PRATIQUES LINGUISTIQUES ET ANALYSES MÉTALINGUISTIQUES.

Carmen GARRATÓN MATEU*
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 21 (2014) 173-178

El pasado 26 de septiembre de 2014, la sede del Palazzo Du Mesnil de Nápoles, fue el escenario de una serie de conferencias organizadas por la Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» que, bajo el título de *Journée d'études berbères. «Amazigh/e», «amazighité», «Tamazgha», «berbère», berbérité»: Pratiques linguistiques et analyses métalinguistiques,* reunió a un gran número de especialistas internacionales en la materia. El acto se celebró

* E-mail: carmen.garraton@uca.es

con ocasión de la *International Conference North Africa Transition and Emerging Actors. Berber Movements, Gender Mobility and Social Activism*, que había tenido lugar entre los días 23 y 25 de septiembre auspiciada por la misma universidad.

El acto de apertura del coloquio estuvo a cargo de Dª. Elda Morlicchio, Pro Rectora de la Universidad degli Studi di Napoli «L'Orientale» y de D. Roberto Tottoli, Director del Departamento Asia, África, Mediterráneo y contó con la presencia del Cónsul General de Marruecos, D. Mohamed Basri.

A continuación tuvo lugar un emotivo homenaje a Francesco Beguinot (1879-1953), por iniciativa de Anna María di Tolla, de la «L'Orientale» de

Nápoles, al que asistieron los familiares del homenajeado. Beguinot, orientalista y berberista, dedicó su vida al estudio de las lenguas convirtiéndose en especialista en filología camitosemítica y en profesor del Instituto Oriental de Nápoles, cuya dirección asumió durante varios años y donde llegó a ser, en 1915, el titular de la primera Cátedra de Bereber de Italia. Entre sus principales obras destacan *La cronaca abbreviata d'Abissinia: nuova versione dall'etiopico e commento* (1901, Roma, Tipografía della Casa Edit. Italiana) y *Il berbero nefusi di Fassato. Grammatica, Testi raccolti dalla viva voce, Vocabolarietti* (1931, Roma, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente).

Con ocasión de dicho homenaje, y debido al papel desempeñado por Beguinot, Luigi Serra, catedrático emérito de Bereber, en el Departamento Asia Africa e Mediterraneo de «L'Orientale», realizó un recorrido por los cien años de estudios bereberes en «L'Orientale» de Nápoles (1913-2014). Esta universidad, fundada en 1732, es la más antigua en su género en Europa e incluye la enseñanza del bereber, una lengua viva y en proceso de evolución, en su amplia oferta lingüística, así como formación humanística y social que se

extiende a la realidad cultural del área extra-europea, con atención especial a Asia, África y al Mediterráneo. Sin embargo, lo más destacable de las palabras de Serra fue su reflexión acerca de la diversidad del mundo bereber reclamando que en cada país donde se hable la lengua bereber se le atribuya una dimensión nacional que incluya que sea conocida por el propio nombre de cada país.

Tras dicho acto y una breve pausa se dio paso a la Primera Sesión, que comenzó con la intervención de Miloud Taïfi, de la Universidad de Fez (Marruecos), titulada *La «cause berbère» entre la pléthore discursive et la réalité socio-économique.* El ponente puso de manifiesto en primer lugar que «causa bereber» y «reivindicación» no pueden ser confundidas. A su vez subrayó que cada concepto, «asunto bereber», «disidencia bereber», «árabe», etc., está cargado de significación política e ideológica, constituyendo un impedimento para llegar al centro de la cuestión. El discurso bereber ha tenido efectos en Marruecos con el reconocimiento institucional del bereber, pero, Taïfi se cuestiona si todo esto será suficiente para garantizar un futuro prometedor a los berberófonos. De hecho, la población bereber rural sufre unas condiciones de vida penosas con altas tasas de analfabetismo y aislamiento que hacen difícil que el discurso reivindicativo bereber oficial tenga algún efecto sobre ellos.

La siguiente intervención, *L'identité amazighe entre le déni et la reconnaissance,* corrió a cargo de Nora Tigziri, de la Universidad de Tizi Ouzou, quien puso de manifiesto la oposición de los kabilios a su inclusión en el Magreb árabe, sobre todo, tras haber visto fracasadas sus aspiraciones tras la independencia de Argelia en 1962, a pesar del papel que habían desempeñado durante la lucha de liberación. A su vez, denunció que la actual Constitución argelina de 1996 solo reconozca el amazige como lengua nacional pero no como lengua oficial considerando la amazigidad exclusivamente como un elemento más de la identidad argelina.

La ponencia de Mohand Tilmatine, de la Universidad de Cádiz, llevó por título *Berbérité, amazighité, kabylité. Usages linguistiques et identité* y comenzó poniendo de relieve cómo se había pasado en el terreno reivindicativo del término «bereber» a «amazige», y de objeto a sujeto de estudio. A su vez indicó que se había evolucionado de una identidad local a una identidad transnacional, «Tamazgha», para acabar reivindicando actualmente una identidad nacional kabilia. En la Kabilia las reivindicaciones van evolucionando partiendo de una inicial apuesta por la lengua amazige en vez de la lengua

kabilia, que tenga también en cuenta al árabe argelino para tratar de buscar apoyos internos. Sin embargo, más tarde, se va a ir acentuando la especificidad kabilia hasta la creación del Movimiento por la Autonomía de la Kabilia que se convertirá posteriormente en Movimiento por la Autodeterminación de la Kabilia. De esta forma se pone de relieve una estrategia de «construcción nacional kabilia» que considera, por ejemplo, al kabilio como una lengua y no como un dialecto. La intervención finalizó poniendo de manifiesto como el proceso lingüístico va a ir acompañando al proceso identitario. En este sentido, Tilmatine, propuso el interesante concepto de «kabilitud» entendida como la propia toma de conciencia de la kabilidad, como proceso diferenciado en su evolución dentro del mundo amazige.

La última conferencia de esta sesión fue la ofrecida por Mansour Ghaki, de «L'Orientale» de Nápoles, que bajo el título de *L'histoire de l'Afrique du Nord antique: un problème de choix des concepts,* realizó un recorrido histórico por las diferentes denominaciones que ha recibido África del Norte a lo largo de la historia, subrayando que cada concepto empleado debe ser comprendido siempre en su contexto temporal y espacial.

Al término de esta última ponencia se abrió un pequeño debate en el que se destacó la importancia de los conceptos para provocar una toma de conciencia identitaria. Además, y en el caso de Marruecos, se recordó la distinción, utilizada ya durante el Protectorado español, entre un «Marruecos útil» y un «Marruecos inútil» - que corresponde a menudo a zonas amazigófonas - que implica reclamar la mejora de las condiciones de vida de la población de éste último como primer paso para poder avanzar en la construcción de la identidad amazige.

Tras una pausa, se dio paso a la Segunda Sesión que se inició con la participación de Abdellah Bounfour, del INALCO. Su conferencia, *L'identité berbère et ses noms. Parcours de la littérature marocaine depuis 1990,* se centró principalmente en dos ejes. En primer lugar, destacó el problema de los diferentes nombres utilizados para referirse a los bereberes y sus implicaciones a la hora de definir en qué consiste realmente la identidad bereber ante tanta variedad. En segundo lugar, presentó el panorama de la literatura marroquí a partir de 1990 en donde, en opinión del ponente, se ha producido una auténtica revolución cultural pero encuadrada siempre dentro del régimen puesto que la identidad marroquí se presenta como un compuesto formado por los elementos bereber, árabe e islam.

La siguiente ponencia, *Imajaghen, Imuhagh, Kel Tamashaght, Tamachek, Touaregs, Amazighs... Se nommer et être dénommés au Sahara : les enjeux du nom*, fue presentada por Hélène Claudot-Hawad, del CNRS (Francia), quien volvió a incidir en la importancia de las diferentes apelaciones utilizadas para designar a los amaziges del Sáhara central. En este sentido, el término «tuareg», se presentó como una denominación extranjera que hace referencia en principio a la población blanca y nómada de la citada zona. Se trata de una denominación política que ha dado lugar a una identidad supraestatal y a una serie de conflictos entre distintos posicionamientos. En este sentido la ponente mencionó la carta que los responsables tuaregs enviaron al General de Gaulle en 1958 pidiendo la integración del Azawad (norte de Mali) en el Sáhara argelino. Dicha demanda fue ignorada y como consecuencia de ello los tuaregs han seguido reivindicando su autonomía hasta la actualidad, especialmente a partir de la independencia de Mali en 1960, estando la zona sujeta a constantes enfrentamientos.

En la misma línea, Kamal Naït Zerrad, del INALCO, presentó la comunicación *Évolutions de la revendication berbère en Afrique du Nord* en la que expuso las distintas evoluciones que ha seguido la cuestión berebere en países como Marruecos, Argelia, Túnez y Libia. El principal objeto de esta intervención ha sido inscribir la evolución de las reivindicaciones bereberes, particularmente kabilias, en un proceso internacional de construcción nacional comparando esta evolución a situaciones similares a nivel internacional. Naït Zerrad hizo referencia especialmente a obras como la de Anne Marie Thiesse (2001), *La création des identités nationales,* que, según el ponente distinguen tres fases en su evolución: la revelación de la historia ; el surgimiento de la conciencia nacional y; la creación del Estado.

La última intervención titulada *L'Amazighité en Libye et en Tunisie. Tamazgha orientale : émergence/renaissance du combat amazigh!* estuvo a cargo de Masin Ferkal, de la Asociación Tamazgha. El autor expuso mediante un reportaje fotográfico las particularidades de la irrupción del movimiento amazige en la Libia post-Kaddafi y su creciente importancia como factor político de primer orden en las transformaciones que atraviesa actualmente el país. Este caso contrasta con Túnez donde el elemento amazige es casi inexistente, quedando reducido a ocho pueblos. Sin embargo, la caída de Benali ha propiciado un renacer del movimiento amazige y una nueva toma de conciencia entre la población.

La Tercera Sesión de la Jornada comenzó con la ponencia, *Militantisme (culturel et politique) et émergence du champ littéraire kabyle (1970-2013)* de Mohand Akli Salhi, de la Universidad de Tizi Ouzou, quien puso de manifiesto la importancia de la cultura, en este caso de la literatura kabilia, como forma de ejercer el militantismo político. Esta literatura ha estado marginada, empezando por las dificultades que inicialmente existían para publicar obras kabilias en Argelia, especialmente en la capital, Argel. Sin embargo, gracias al esfuerzo de los agentes implicados (autores, lectores, editores, traductores, etc.) ha ido ganando una mayor visibilidad, principalmente con el nacimiento y desarrollo progresivo de un panorama editorial propio en la Kabilia que a su vez ha garantizado la salvaguarda de la cultura kabilia y la afirmación de su identidad específica.

En cuanto al caso de Marruecos, Ahmed Habouss, del Osservatorio per gli Studi Internazionali sul Mediterraneo, presentó una comunicación titulada *Le poids des mots dans la société amazigh marocaine : le cas de la société civile,* en la que volvió a retomar el tema de la importancia de la terminología empleada en el proceso de construcción de la identidad amazige. Habouss propone realizar un análisis comparativo de la memoria oral de los distintos grupos amazigófonos para buscar puntos comunes. En este ámbito la sociedad civil juega un papel clave en la lucha contra la idea del «Estado-nación arabo-musulmán».

El punto final a las intervenciones lo puso Anna Maria di Tolla, de «L'Orientale», con una ponencia titulada *À propos de l'origine du nom «Amazigh»* en la que analizó un artículo de Tommaso Sarnelli que se cuestionaba sobre el origen del nombre «Imazighen». Tras exponer algunas de las etimologías planteadas en el texto, como la que lo asocia con el color rojo, muy presente en las manifestaciones artísticas amaziges, di Tolla planteó una serie de hipótesis que dieron lugar a un debate entre los expertos lingüistas asistentes al coloquio.

También con ocasión del debate abierto, y como aspecto más llamativo, se pudieron apreciar los distintos enfoques existentes con respecto a las reivindicaciones bereberes. En este sentido, los kabilios presentes eran más partidarios de defender su autonomía o su autodeterminación frente al estado argelino, al contrario que los ponentes marroquíes que partían de la idea de considerarse por encima de todo marroquíes y bereberes, sin cuestionarse en ningún momento su posición dentro del régimen oficial de Marruecos.

Por último, Anna Maria di Tolla dio por concluidas las Jornadas, destacando la calidad de las aportaciones y agradeciendo a todos los presentes su participación.

CRÓNICA:

INTERNATIONAL CONFERENCE NORTH AFRICA TRANSITION AND EMERGING ACTORS. BERBER MOVEMENTS, GENDER MOBILITY AND SOCIAL ACTIVISM

Carmen GARRATÓN MATEU*
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 21 (2014) 179-185

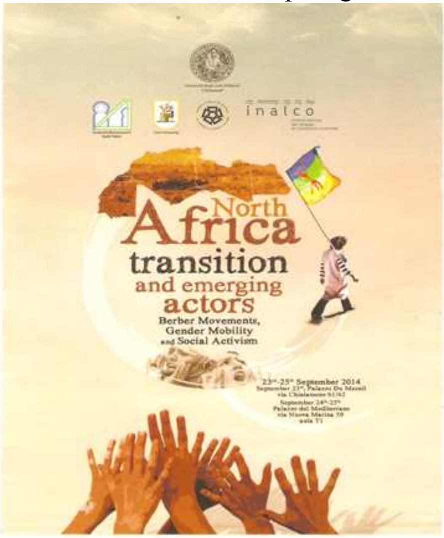
Entre los días 23 y 25 de septiembre de 2014, en las sedes del Palazzo du Mesnil y del Palazzo del Mediterráneo, tuvo lugar la **International Conference North Africa Transition and Emerging Actors,** organizada por la Universidad de Nápoles "L'Orientale".

La Conferencia se centró en las reformas y retos planteados tras la "Primavera Árabe" de 2011 en el Norte de África cuyas consecuencias más llamativas han sido la acentuación de las tensiones subyacentes en la región y la aparición de nuevos modelos de gobernanza así como el cambio de actores sociales. Con un enfoque multidisciplinar se hizo especial hincapié en el papel desempeñado por las organizaciones civiles, por los movimientos bereberes, así como en la mayor visibilidad de las mujeres.

* E-mail: carmen.garraton@uca.es

La bienvenida corrió a cargo de Dª. Lida Viganoni, Rectora de la Universidad de Nápoles “L’Orientale”, D. Roberto Tottoli, Decano del Departamento “Asia Africa e Meditarraneo” y de Dª. Cristina Ercolessi, Coordinadora del Programa PRIN 2010-11 “State, Plurality, Change in Africa”, que agradecieron a todos los presentes su participación en este evento, así como a los diversos patrocinadores y personas involucradas en la organización del mismo.

Tras ello, se produjo la inauguración de la Conferencia, dando paso a la Primera Sesión, que bajo el título *Mapping North Africa Transition: Social and Political Issues* destacó el protagonismo de los nuevos agentes sociales surgidos tras el fenómeno de la “Primavera Árabe”. Ponentes como Elie Abouaou, del United States Institute of Peace de El Cairo, pusieron de relieve la importancia de las organizaciones civiles destacando su papel en la transición política. Así mismo, Aitemad Muhanna-Matar de la London School of Economics, y Sara Borrillo, de la Universidad de Nápoles “L’Orientale”, centraron sus respectivas ponencias en la lucha de las mujeres por la igualdad. En este sentido se discutió acerca del papel del “feminismo islámico” y se cuestionaron conceptos como complementariedad e igualdad de géneros, que han dado lugar a dos posiciones con respecto a los derechos de las mujeres y a un replanteamiento de la concepción del cuerpo femenino como punto central de las reivindicaciones. Así mismo se trató la interesante de cuestión de las mujeres que “aprenden en feminismo” gracias a su experiencia como activistas sociales o políticas y al mayor liderazgo adquirido.



La Segunda Sesión, titulada *Gender in Transition: Women’s Rights between Continuity and Change*, continuó abundando en la temática anterior

centrando el interés principalmente en el papel de la mujer en países como Egipto, Túnez y Marruecos. En este sentido, Mounira Soliman, de la American University de El Cairo, revisó la nueva reconfiguración del espacio urbano en el Norte de África desde una perspectiva de género en la que impera la idea de destacar las iniciativas llevadas a cabo para conquistar el espacio público principalmente en el Egipto postrevolucionario. Por su parte, Rania Abdelrahman, de la Universidad de El Cairo, puso de relieve el papel desempeñado por un grupo de madres cuyo dolor y testimonios tras perder a sus hijos en las manifestaciones de Egipto en 2011 sirvieron para que una sociedad profundamente dividida fuera testigo de la injusticia y la violencia del régimen existente provocando la deslegitimación del mismo. En otro sentido, Margherita Picchi, de la Universidad de Nápoles "L'Orientale", se cuestionó el futuro del feminismo islámico en este mismo país desde la perspectiva de las intelectuales musulmanas egipcias, que, profundamente comprometidas con el Islam, reivindican su protagonismo en los ámbitos del poder y de la religión en el seno de lo que podemos llamar el "Proyecto islámico femenino".

Las reivindicaciones de las mujeres tunecinas, que antes de 2011 habían gozado de la mayor emancipación social entre los países islámicos, y de las mujeres marroquíes a partir del Movimiento 20 de Febrero, también estuvieron presentes en esta sesión en las ponencias que corrieron a cargo respectivamente de Leïla El Houssi, de la Universidad de Florencia y de Renata Pepicelli de la Universidad LUISS de Roma.

En la misma línea pero centrándose en el papel de las minorías se desarrolló la segunda jornada de la Conferencia comenzando con la Tercera Sesión que llevó por título, *Social Activism and Minority Rights after the Uprisings*. Durante su participación, Ahmed Boukous, del IRCAM de Rabat, ofreció cuatro enfoques diferentes sobre la cuestión de la amazigidad en Marruecos: el negacionista de la amazigidad; el propiamente amazige, en sus dos vertientes, cultural y soberanista; el de los derechos humanos y; el institucional, plasmado en la Constitución de 2011. Por su parte, el también marroquí, Moha Ennaji, del Institut International des Langues et Cultures de Fez, realizó un repaso por la historia del movimiento bereber marroquí, desde el activismo local al transnacionalismo pero dejando claro siempre que este movimiento es esencialmente cultural por lo que no cuestiona el rol de la monarquía al considerar el elemento bereber como un componente de la identidad marroquí.

Por otro lado, Sherine El Taraboulsi, de la Universidad de Oxford, presentó una interesante ponencia acerca de los actores no estatales (tribales, civiles u organizaciones religiosas) y la construcción de estados en el seno de sociedades divididas, centrándose en la historia reciente de Libia. Su intervención concluyó dejando planteada la cuestión de si dicho país será capaz de consolidarse como un estado sin desarrollarse como una nación.

Tras una breve pausa Fatima Sadiqi, de la Universidad de Fez, volvió a retomar el tema del feminismo islámico contraponiéndolo al feminismo secular, aunque incluyendo éste último en la esfera del islam. En su ponencia acentuó además la emergencia de la identidad bereber en el siglo XXI, ligada históricamente a las mujeres, constituyendo un auténtico desafío en su opinión tanto para islamistas como para feministas.

Los tuaregs también estuvieron presentes en esta jornada gracias a la participación de Hélène Claudot-Hawad del CNRS (Francia) quien dedicó su participación al movimiento de liberación del Azawad en Mali.

La sesión concluyó con las palabras que Domenico Copertino, de la Universidad de Bicocca (Milán), dedicó al activismo *da'wa* practicado por asociaciones islámicas piadosas en el Túnez postrevolucionario según la propia observación participativa del ponente. En esta última intervención se cuestionaron además conceptos como la gobernanza y las distintas formas de participación democrática que pueden incluirse en la amplia definición de “sociedad civil” donde el autor observó contradicciones tan llamativas como la participación del ejército en el proceso democrático o la posterior hegemonía del movimiento islámico y del partido Ennahda.

La Cuarta Sesión, titulada *Politics and Economics in Transition,* contó con la presentación de un panel por parte de Ruth Hanau Santini y Pietro Longo, ambos de la Universidad de Nápoles “L'Orientale”, en el que volvió a cuestionarse el tipo de cambio social y político ocurrido en Túnez y Egipto, contraponiendo la diferente evolución vivida en ambos países. Por su parte, Franco Zallio, del ISPI de Milán, llevó a debate las reformas económicas y su directa relación con la política en este último país.

La Quinta Sesión de esta intensa jornada, *Women's Activism and Mobilization during and after the Uprisings,* se inició con la participación de Marta Bellingreri, de la Universidad de Palermo, que incidió sobre el tema de la mujer tunecina, pero entendida esta vez como un grupo heterogéneo, después de la nueva Constitución de 2014. Lo más destacable de su intervención fue

constatar que, a pesar de los logros obtenidos, sigue existiendo una discriminación con respecto al hombre, especialmente en materia de derecho hereditario. Por su parte, Roswitha Badry, de la Universidad de Freiburg, puso de manifiesto otro aspecto de la situación de la mujer en Egipto, donde, tras las protestas de 2011, han sido objeto de actos de violencia sexual y de intimidación política ante la pasividad de las autoridades poniendo de manifiesto que un cambio real que fomente su participación en la esfera pública y su acceso al poder político no es deseado por un sector bastante amplio de la población.

El último día de la Conferencia se inició dando paso a la Sexta Sesión, *Economic Challenges and Social Marginalization in North Africa.* Tras unos ligeros cambios en el orden de los intervinientes, Madghis Abouzakhar, Mazigh Abouzakhar y Nasser Abouzakhar, de la Universidad de Hertfordshire, presentaron una documentada ponencia sobre la participación de los amaziges libios en la "Primavera de Tamazgha". Su principal objetivo era destacar como, tras la marginalización sufrida por los amaziges libios durante el régimen de Qaddafi, la caída de éste ha propiciado que los bereberes hayan aparecido como un nuevo poder emergente, logrando conservar y promover sus derechos lingüísticos y culturales en la nueva Libia. A pesar de este hecho, los líderes amaziges siguen gozando de poca influencia en la esfera pública por lo que la ponencia pretende mostrar a su vez como se está haciendo uso actualmente de los medios para movilizar a este sector de la población mediante el desarrollo de nuevos proyectos políticos y sociales. En la misma línea, Anna Maria Di Tolla, de la Universidad de Nápoles "L'Orientale", dedicó su participación al movimiento amazige del Sudeste de Marruecos, destacando como se han desarrollado estrategias asociativas que han sobrepasado los límites del Estado nacional para llevar sus reivindicaciones ante los organismos internacionales pero sin olvidar la reafirmación de identidades regionales específicas, apoyándose entre otros en el recurso a la canción contemporánea en amazige.

La sesión concluyó con una serie de ponencias de temática económica, destacando la presentada por Erisilia Francesca, de la Universidad de Nápoles "L'Orientale", acerca de los nuevos modelos económicos y los desafíos sociales en la transición norteafricana que, como apuntó la ponente, ha empeorado en muchos aspectos las condiciones de vida de la población, especialmente entre los jóvenes y las mujeres.

La Séptima Sesión, *The Berber Issues,* contó con especialistas en la materia y sirvió de antesala para la Jornada de Estudios Bereberes que tendría

lugar a continuación de la Conferencia. Bruce Maddy-Weitzman, perteneciente al Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies de la Universidad de Tel Aviv, fue el encargado de abrir la sesión realizando un análisis crítico de las relaciones entre la "Primavera Árabe" y el Movimiento Amazige. El ponente efectuó un recorrido por los distintos países destacando la falta de líderes amaziges en Marruecos a pesar de la oficialización de la lengua, la ausencia clara de perspectivas en Libia o la invisibilidad del elemento bereber en la Constitución tunecina, entre otros puntos.

Posteriormente tuvo lugar la intervención de Mohand Tilmatine, de la Universidad de Cádiz, quien dedicó su intervención a los kabilios de Argelia y de la diáspora subrayando cómo se ha ido pasando de la perspectiva nacional a la globalización y desterritorialización del discurso kabilio. A su vez puso de relieve cómo la inflexibilidad del Estado ha ido provocando la radicalización del movimiento amazige tal y como lo demuestran los distintos tipos de estrategias empleadas: de denominación; argumentativas; de intensificación y presión y; de comunicación. Un dato significativo ha sido el cambio en las reivindicaciones: de la autonomía a la autodeterminación. Así mismo, el ponente destacó la posición de los kabilios respecto al islam consistente en optar por el laicismo y relegar la religión al ámbito privado.

La sesión concluyó con la intervención de Marisa Fois, de la Universidad de Cagliari, cuya ponencia tenía por objetivo reconstruir la historia de las reivindicaciones amaziges en Túnez. En este país, donde el elemento bereber ha sido marginado por los sucesivos regímenes políticos, destacó como uno de los hitos fundamentales la creación en 2011 de la Asociación Tunecina por la Cultura Amazige que busca poner en valor el patrimonio bereber, reclamando la enseñanza de la lengua y su presencia en la universidad.

La Sesión Séptima, última de la Conferencia, llevó por título *Models and Narratives in Rethinking Activism,* destacando las ponencias de Pervnine Elrafaei y de Loubna Youssef, de la Universidad de El Cairo, que trataron de la nueva literatura egipcia femenina y de los cambios experimentados por ésta, poniendo el acento en la lucha que las mujeres están librando, tanto en el terreno político como en el personal. Además se hizo hincapié en el uso de las lenguas vernáculas por contraposición al árabe clásico, característico del discurso religioso.

El punto final corrió a cargo de Gina Annunziata, de la Universidad de Nápoles "L'Orientale", que realizó un interesante recorrido por el cine tunecino

postrevolucionario, desde el punto de vista de las mujeres que han encontrado en este medio un espacio de libertad para describir la realidad.

Cada una de las sesiones de la Conferencia fue seguida por un breve debate en el que los ponentes y los asistentes pudieron discutir acerca de los puntos que mayor interés habían generado durante las intervenciones dando lugar a un interesante y enriquecedor intercambió de opiniones y enfoques.

El acto, al que asistió numeroso público, terminó con las conclusiones finales y con la invitación a participar al día siguiente en la Jornada de Estudios Bereberes a cargo de la misma universidad organizadora.

EL ZÉJEL MARROQUÍ CONTEMPORÁNEO DE VISITA EN EL DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS Y ESTUDIOS ORIENTALES DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Francisco MOSCOSO GARCÍA*
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133-8571] 21 (2014) 187-193

1. Introducción

El pasado diecinueve de marzo de 2013, a las 12:15 h, la sala de video del módulo II de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid fue escenario de un encuentro con los zejeleros contemporáneos marroquíes Ahmed Lemsyeh y Mourad Kadiri. El primero está considerado como uno de los grandes iniciadores de una poesía libre de ataduras y escrita en árabe marroquí a partir de los años setenta; y el segundo uno de los representantes más sobresalientes de la segunda generación de poetas populares que componen también en árabe marroquí y que toman el relevo. Los alumnos y profesores del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales tuvimos la ocasión de oír a estos dos poetas en un acto organizado por este departamento, el cual fue presentado por quien escribe esta nota. La sesión, que duró una hora y media, estuvo dividida en dos partes: en la primera de ellas tuvimos la ocasión de escuchar hablar a ambos poetas sobre su visión de la poesía contemporánea en árabe marroquí y conversar con ellos sobre el zéjel; y en la segunda les oímos recitar algunos de sus poemas, seguidos de su

* E-mail: francisco.moscoso@uam.es

traducción en español a cargo de algunos alumnos que voluntariamente se ofrecieron a hacerlo. Los poemas fueron seleccionados de las cuatro obras que a continuación detallamos:

- Lemsyeh, Ahmed. *Estado y Estados*. Prólogo e introducción de Mercedes Aragón Huerta y traducción de Francisco Moscoso García. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2004[(1)].
- Kadiri, Murad. *Hilado de chicas*. Prólogo, traducción y notas de Francisco Moscoso García. Málaga, CEDMA, 2007[(2)].
- Kadiri, Murad. *Pájaro de Dios*. Traducción del árabe de Francisco Moscoso García. Alcalá la Real, Alcalá, 2010[(3)].
- Lemsyeh, Ahmed. *Otras palabras del poeta Ahmed Lemsyeh. Una nueva colección de zağal marroquí*. Estudio de Mercedes Aragón Huerta y edición y traducción de Mercedes Aragón Huerta y Francisco Moscoso García. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2014[(4)].

(1) http://minerva.uca.es/publicaciones/asp/fichaobra.asp?id=978&pad=obraut&aut=323
(2) http://www.cedma.es/catalogo/index.php?publicacion=21021
(3) http://www.alcalagrupo.es/web/index.php?page=shop.product_details&category_id=6&flypage=flypage.tpl&product_id=96&option=com_virtuemart&Itemid=53&vmcchk=1&Itemid=53.
(4) http://servicio.uca.es/publicaciones/catalogos/catalogo-por-materias/filosofia-filologia-y-linguistica.

Ahmed Lemsyeh (izq[a].) y Mourad Kadiri (dch[a].) en la puerta de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid

Sobre estas obras, cabría destacar que es la primera vez que se presta atención a este tipo de producción poética en una etapa contemporánea. Nos gustaría añadir también que el año pasado, Mourad Kadiri defendió en la Universidad de Fez una tesis doctoral sobre el zéjel y el poemario de Ahmed Lemsyeh, la cual fue publicada a finales de ese año:

القاديري، مراد. 2013. *جمالية الكتابة في القصيدة الزّجلية المغربية الحديثة. الممارسة النصّية عند أحمد لمسّيح*. الرباط، مؤسسة نادي الكتاب بالمغرب.

al-Qādiri, Mūrād. 2013. *Ǧamāliyya l-kitāba fi-l-qaṣīda z-zağaliyya al-maġribiyya l-ḥadīṯa. al-Mumārasa n-naṣṣiyya ʿind Aḥmad Lamsiyyaḥ*. ar-Ribāṭ, Muʾassasat nādi l-kitāb bi-l-Maġrib.

Sobre este tipo de poesía, la profesora Aragón dice lo siguiente:

> «A este nuevo género poético expresado en árabe marroquí se le conoce como "zéjel" (*zaŷl*). Este género moderno no debe confundirse con los zéjeles que todos conocemos y que tuvieron una larga tradición en al-

Andalus. Hay que señalar que existe otro género poético escrito en árabe marroquí para ser cantado, denominado *melḥún*, que sí estaría emparentado con estos zéjeles andalusíes y que forma parte de la tradición popular. Pero lo que se conoce en Marruecos hoy como zéjel es un tipo de poesía compuesta en árabe marroquí, no escrita para ser cantada –salvo excepción- y está principalmente dirigida a un público cultivado, identificable con el público lector de poesía en árabe clásico. El zéjel nada tiene que ver por tanto con el *melhún* o la poesía tradicional cantada por obreros y artesanos desde el siglo XVI. Según los críticos, es un género practicado en Marruecos casi exclusivamente por profesores, universitarios, intelectuales y académicos, desde finales de los setenta y de forma regular desde la década de los noventa del siglo pasado. Sus temas son los propios de cualquier poesía. Y su forma es poesía en verso libre que cada autor personaliza con sus trabas rítmicas, léxicas o formales. Se escribe en caracteres árabes, nunca latinos».

2. Palabras de Mourad Kadiri

كلمة الشاعر مراد القادري في لقاء جامعة مدريد المستقلة ليوم 19 مارس 2014

بدأتُ الكِتابة والنّشر في أواسط الثمانينيات. وكان الزّجل يومَها مُوزّعاً بين فريقين: فريقٌ يكتبُ للأغنية المغربية، وفريقٌ ثانٍ يكتبُ للانخِراط بصوْته الخاصّ في المشهد الشّعري المغربي، من خلال شَعْرنة العامية المغربية وجَعْلها قادرةً على البوْح الشّعري وتأكيد مُساهمتها في تشْكيل الحداثة الشعرية. وقد اخترتُ الانتماء إلى هذا الفريق.

اخترت أن أسلكَ ذلك الطّريق الصّعب؛ الرّابط بين القصيدة الخالصة المنشغلة بالشّعري والقصيدة الجماهيرية الباحثة بكرامة ودُونَ ذلّ عن رضَى الجُمهور. قصيدةٌ يَعْكسُ فيها مُبدِعُها قلقَ ذاتِه ونبْضَ مُجتمَعه دُون أنْ يُضحِيَ بالشّعر لحِساب الشّعار.

اخترتُ الكتابة بالعامّية أو الدّارجة بسبب هاجسٍ ثقافي وشِعري وجمالي، يسْعى التأكيد على عبقرية هذه العامية، شقيقة الفصحى العربية وليست ضرّتها كما قد يتصوّر البعض.

والواقع أنّه لم تكن لي أوهام خاصّة وأنا أختار الكتابة بالدارجة من مثل تحْقيق التّواصل وجماهيريته، ذلك أنّ الدّارجة التي نسْتعملُها في الشّعر ليست هي الدّارجة التي نستعملُها للتواصل البسيط أو السّاذج الذي يتمّ بين المتخاطبين في الحياة أو في الشّارع العام. بل هي دارجة خاصّة؛ مُشْبَعة بالأبعاد الدلالية التي

تصوغها بعيدًا عن الكلام العادي، كما أنها دارجةٌ تتغذّى بالمكوّنات التشكيلية والإيقاعية، ما يجعل قراءة القصيدة أو تلقّيها يتطلّب وعْياً ثقافيًا وذاكرةً شعرية خاصة.

الزّجل موجودٌ اليوم .... فعلى مستوى النّشر مثلا، ارتفعت وتيرة نشْر الديوان الزجلي بنسبٍ لافتة للنظر. حيث انتقلت من 3 دواوين، خلال عقد السبعينيات من القرن المنصرم، إلى ما يزيد عن 40 ديوان خلال التسعينيات، ليتضاعف هذا العدد خلال العقد الموالي ويقارب 100 ديوان.

كما أن الزّجل حاضرٌ في ساحة الجامعة المغربية. فكلّ سنة وبمُختلف جامعات المغرب، يتقدّم طلبةُ الإجازة ببحُوث حول هذه القصيدة واتّجاهاتها الفنيّة والجمالية. وقد نُوقشتْ مؤخراً، ولأول مرة، رسالة دكتوراه حول تجربة الشاعر الكبير أحمد لمسيح، وصدرت الدّراسة في كتاب. وكانت من توقيعي. وذلك يشرّفني كثيراً.

كما حظِيت قصيدة الزّجل بشرف العبُور إلى لغات أخرى: الفرنسية والإنجليزية وغيرها من اللغات. غير أنّ أهمّ عبُور هو الذي تمّ إلى اللغة الإسبانية على يد صديقنا الدكتور فرانسيسكو موسكوسو غارسيا و ميريسيديس اركون ويرطة . الذي قام بترجمة ديوانيْ "**حال واحوال**" و" **كلام آخر**" للشاعر أحمد لمسيح وديوانين لي هما " **غزيل البنات**" و "**طير الله**" . ولا غَرابة في ذلك فالزجل وُلِدَ في الأندلس قبل أنْ ينتقلَ ويتطوّر في الضّفة الجنوبية الأخرى.

أعتز بتواجدي اليوم بجامعة مدريد المستقلة، الجامعة التي درّس بها بدرو مارتينيث مونتابيث، الرّجل الذي عملَ على إحداث نقلةٍ هامّة في حركة الاستعراب وتوجهاته.

لقاء اليوم هو ثمرةٌ لتلك الرّوح التي زرعها مارتينيث والتي تجعلُ العلاقة بين إسبانيا والمغرب لا تقفُ عند قضايا الحشيش والهجرة، بل تعتمدُ على المشترك commun لتعزيز الأفق الحضاري والإنساني. والزّجل هو أحد العناصر المشتركة بين ثقافة البلدين وتاريخهما. شكرا له... لفرانسيسكو موسكوسو غارسيا.... ولكم.

Traducción:

«Comencé a escribir y publicar a mediados de los años ochenta. Entonces, el zéjel se difundía a través de dos canales, la canción y el escenario poético marroquí. A este último, se había incorporado con su especificidad, es decir la expresión poética en árabe marroquí, haciendo a esta lengua materna valedora de un espacio poético y afirmando su participación en la formación de la modernidad poética. Y es por ello que elegí incorporarme a este canal.

»Opté por tomar este camino tortuoso que une el poema puro y preocupado por lo poético con el poema popular, el cual persigue, con generosidad y sin mediocridad, la aceptación del público. Un poema en el que el creador refleja su preocupación interior y el latido de su sociedad sin dar luz a la poesía por mor de consignas.

»Elegí escribir en árabe marroquí o *dariya* por una idea cultural, poética y estética, insistiendo en el ingenio de esta lengua materna, hermana del árabe clásico y no su segunda esposa, como algunos se imaginan.

»La realidad es que no me he formado ningún imaginario, sino que escribo en *dariya* como muestra de expresión y especialmente la del pueblo. El *dariya* que empleo en la poesía no es el mismo que utilizo en una conversación cotidiana o natural, aquella en la que los hablantes se expresan en la vida o en la calle de manera general, sino que es un *dariya* particular. Se trata de un habla llena de imágenes cargadas de significados que van mucho más allá de las palabras corrientes, así como un habla que se alimenta de estructuras modeladas y rítmicas, lo cual hace que la lectura del poema o su recepción exija una conciencia cultural y una memoria poética particular.

»El zéjel está hoy en día presente... Por ejemplo en las ediciones de divanes. La práctica de publicar colecciones de zéjeles ha ido en aumento haciéndose cada vez más visible. Ha pasado de tres divanes en la década de los setenta del siglo pasado a más de cuarenta durante los años noventa del mismo siglo, habiéndose multiplicado este número en la década siguiente hasta alcanzar los cien.

»También lo está en la escena universitaria marroquí. Cada año, y en las distintas universidades de Marruecos, hay alumnos que presentan trabajos de fin de grado o de máster sobre este tipo de poesía y sus características literarias y estilísticas. Se ha defendido últimamente, y por primera vez, una tesis doctoral sobre la experiencia poética del gran poeta Ahmed Lemsyeh, cuyo estudio ha sido publicado en formato libro. Esta publicación lleva mi firma, lo cual es para mí un gran honor.

»El zéjel ha tenido la suerte y el honor de ser vertido al francés, al inglés y a otras lenguas. Pero la travesía más importante ha sido la llevada a cabo hacia la lengua española de la mano de nuestro amigo el doctor Francisco Moscoso García, quien ha traducido los divanes del poeta Ahmed Lemsyeh, *Estado y Estados* y *Otras palabras*, este último junto a la doctora Mercedes Aragón Huerta; y otros dos escritos por mí, *Hilado de chicas* y *Pájaro de Dios*. No hay nada de extraño en esto, ya que el zéjel nació en al-Andalus antes de que se trasladara y se desarrollara en la otra orilla sur.

»Estoy orgulloso de estar presente hoy en la Universidad Autónoma de Madrid en donde dio clases Pedro Martínez Montávez, el hombre que trabajó por una renovación importante de la traducción en las distintas facetas del

Arabismo.

»Este encuentro es fruto de este espíritu que sembró Martínez Montávez y que ha hecho que las relaciones entre España y Marruecos no se centren en el hachich y la emigración, sino que se apoyen en lo que tenemos en común para fortalecer un horizonte civilizado y humano. El zéjel es uno de los elementos comunes de la cultura de ambos países, y también su Historia.

»Gracias a él… a Francisco Moscoso García… a vosotros».

***

APOSTILLAS A LAS *COPLAS DE LA REGIÓN DE YEBALA* DE CARLOS PEREDA ROIG

Francisco MOSCOSO GARCÍA*
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133-8571] 21 (2014) 195-204

0. Apostilla sobre el género

El 11 de febrero de 2014, Sarali Gintsburg defendió una tesis doctoral titulada *Formulaicity in Jbala Poetry* en la Universidad de Tilburg (Países Bajos). En su tesis, Gintsburg (2014: 47-55) habla de tres subgéneros de la poesía tradicional musical en la región de Yebala:

- ***ʕəyṭa* o *ṭaqṭūqa žəbləyya***: suele ser cantada por hombres, aunque hoy día también la interpretan las mujeres. Suele comenzar con invocaciones a Dios, al profeta Mahoma o a algún santo local. Se entonan durante las peregrinaciones a los santos, las bodas y otros eventos importantes de la sociedad de la región de Yebala.
- ***ʕəyyūʕ***: solía ser cantada por las mujeres, aunque hoy día los hombres también las entonan. Se oyen en las festividades agrícolas o en las peregrinaciones a los santos. Hay mucho menos información sobre este género en comparación con el anterior, quizás porque los investigadores no le hayan prestado tanta atención. Se cantan sin instrumentos, aunque a veces hay una *ġəyṭa*, y tienen siempre la misma entonación, sin preludios ni coros.

* E-mail: francisco.moscoso@uam.es

- ***uġnəyya***: con una estructura estrófica determinada, y el número de versos varía entre dos y ocho. Suelen entonarse por mujeres y hombres en cualquier circunstancia social. Su puesta en escena suele ser así: la orquesta empieza con una *ʕəyṭa* y sigue sin pausa con una canción, terminando con el baile de un solo hombre o de varias mujeres. Aunque también puede cantarse la canción separadamente y comenzar con un preludio musical.

En cuanto a la estructura y la temática (pp. 60-64) de la poesía tradicional musical se puede decir lo siguiente de forma general:

- El número de sílabas varía entre cuatro y once en cada verso.
- Tanto la *ʕəyṭa* como la *uġnəyya* están compuestas por estrofas de cuatro versos y coros que le siguen o intercalados con las estrofas.
- El *ʕəyyūʕ* suele tener cuatro versos.
- Es difícil clasificar las canciones por géneros, ya que la misma puede pertenecer a dos o más géneros; hoy día se pueden oír en conciertos públicos series de *ʕəyṭa* seguidas o integradas con *ʕəyyūʕ*, lo cual no ocurriría en su entorno natural.
- Los temas sociales, románticos y políticos suelen aparecer tanto en la *ʕəyṭa*, el *ʕəyyūʕ* como en la *uġnəyya*.

Nosotros editamos recientemente 651 coplas de la región de Yebala (Pereda 2014), pertenecientes al género de la poesía popular musical, que el interventor Carlos Pereda Roig había dejado en fichas tras su muerte, acaecida en 1978. El libro está dividido en seis partes principales: un estudio de la figura de Carlos Pereda Roig (pp. 15-42), un comentario presentación de las coplas (43-53), un estudio lingüístico (55-72), las coplas (73-312), el glosario (313-360) y la bibliografía (361-367).

En esta nota, queremos apostillar algo relacionado con el género de las coplas. Todas pertenecen a la poesía tradicional musical y a los dos primeros subgéneros diferenciados por Gintsburg. Pereda no menciona a qué subgénero pertenecen las coplas –la mayor parte de cuatro versos–, solo se ha interesado por anotarlas en las fichas. Nosotros apuntamos en nuestro comentario que la mayoría pertenecen a los subgéneros *ʕəyyūʕ* y *ʕəyṭa* o *ṭəqṭūqa žəbləyya*. Y nuestro error ha sido interpretar que las coplas femeninas eran un subgénero de la *ʕəyṭa*. Por el contrario, Gintsburg nos ha aclarado en su trabajo que se trata de

tres subgéneros de la poesía popular musical de la región de Yebala.

Como decíamos al inicio del comentario en el libro, "no pretendemos hacer un estudio literario exhaustivo de las coplas, ya que excedería los cometidos de esta presentación. Por el contrario, nuestra intención con esta es, en primer lugar, la de introducir al lector en la lectura de las coplas y de su género, enmarcándolas dentro de la poesía popular marroquí en particular y árabe en general. Y, en segundo lugar, ofrecer al estudioso de la literatura oral este material para que siga profundizando en su valor artístico" (p. 43). En este sentido, y habiendo aclarado en esta apostilla nuestro error de clasificación por género de las coplas, abordaremos próximamente un estudio que delimite los subgéneros en las coplas que Pereda recogió. Agradecemos finalmente al lector su comprensión ante esta rectificación.

1. Carlos Pereda Roig: *"Al-Âaiôo wal Âaita,* una estampa inédita del folklore marroquí"(1)

«Dedicatoria: a mis profesores de árabe Saied Ahmed Al Aamudi Al Kasri, Saied Al Aabbás Ben Iasin Al Tanyaui, D. Rafael Castillo Echevarría(2) y D. Carlos Quirós Rodríguez(3), en prueba de reconocimiento y grato recuerdo.

»Hace muchos años, allá por el 1925, durante la época agraria primaveral en la que las mujeres se dedicaban a la faena de la escarda en la vega del Uad Eŷŷedíd, de Alcazarquivir, me llamaron la atención unos cantares de mujer, porque en nada se parecían a los que ya conocía de aquella ciudad y de la tribu de los Jolot en la que se halla asentada. Acompañaban en el trabajo a la protagonista siete escardadoras más, las cuales, cada vez que aquélla terminaba uno de sus melodiosos cantos, la alababan y festejaban con sus vibrantes

(1) Reproducimos aquí cuatro folios mecanografiados, escritos por este autor con el título de este epígrafe, que han sido consultados en el fondo de este autor que se encuentra en la Biblioteca Juan Goytisolo del Instituto Cervantes de Tánger (caja 9, carpeta B/17A) y que no apercibimos cuando estábamos editando las coplas.

(2) 1898---. Arias y Feria (2012: 699) citan a este intérprete y traductor como Rafael Castillo Echevarre (sic). Diplomado de la Academia de Árabe y Chelja de Melilla en 1915. Tras la independencia en 1956, formó parte de la Dirección General de Plazas y Provincias Africanas en Madrid. Murió en Melilla.

(3) 1884-1960. Fue director de la Academia de Árabe y Bereber y más tarde del Centro de Estudios de Tetuán. Sobre él, véase lo dicho en Arias y Feria (2012: 232-233), quienes afirman que fue una "personalidad de primer orden en la formación de intérpretes de árabe y, en general, en la historia del arabismo español del siglo XX".

"iuius", albórbolas o agudos trinos con los que exteriorizaban su alegría.

»En los cinco años que llevaba residiendo en aquella localidad, era la primera vez que escuchaba aquellas sonoras y enardecidas canciones, e incitado por la curiosidad que en mí produjeron, logré saber que se denominaban "âaiôo" y que la cantante era una linda joven, de unos dieciséis años; que se llamaba Iamina Esserifía, que era oriunda de la vecina tribu montañesa de los Ahl Serif; que había sido "Chetahha" (bailarina) en la tribu de los Beni Issef, y que había logrado evadirse del dueño que la explotaba.

»Conseguí, también, después de unos días de paciencia, las letras de aquellas argentinas tonadas, cuyas poesías llenaron de asombro la atención que en tal interés había puesto. Las dejé anotadas, en árabe, en mi inseparable blok de notas, y de vez en cuando me recreaba leyéndolas con sumo agrado, regocijándome en el vehemente deseo de que en otra coyuntura se me presentase nueva oportunidad de proseguir la recolección comenzada aquella primavera.

»He aquí algunas de aquellas inolvidables y bellas poesías, hijas de la literatura popular de las tribus montañosas del Norte, que durante unos días siguió cantando la hermosa Iamina Esserifía:

583. Ahl Serif[4]

Ana bladi Ahl Serif,	Ahl Serif es mi tierra,
bain aŷŷbal matlúfa;	entre las montañas perdida;
w ila ajfat âalicum,	y si vosotros la ignoráis,
bal fraŷa mâarufa.	por sus jaranas es conocida.

585. Beni Gorfet

Dac adhar al âali,	Aquella cumbre elevada,
al mnachba baddalia;	la de viñedos enmarañada;
labnat daru al hinna,	las mozas de alheña se tintaron,
w askauha bal galia.	y con algalia se perfumaron.

417. Ahl Serif

Dac assurba dal jáil,	Aquel tropel de caballos,

(4) Nosotros anotamos el número correspondiente en la edición de las coplas (Pereda 2014), en donde puede leerse una propuesta de transcripción fonética y fonológica.

al jarŷa min al jándak;	que sale del carcavón;
al hhubb yafni mulah,	el amor, al amante consume,
w ila tal ihhámmak.	y si aumenta, pierde la razón.

38. Chauen y Beni Ahmed

Dac al mhhaŷŷ das-Súltan,	Aquel camino real,
ial madkuk bal hháfer;	por holladuras pulverizado;
w ana mâac bannía,	yo obro contigo de buena fe,
w anta kalbac cáfer.	pero tu corazón es despiadado.

225. Ahl Serif

Ia urikat arráihhan,	Hojitas de arrayán,
ia urikat arráihhan;	hojitas de arrayán;
hhin drani w anrac,	cuando me miras y te miro,
iabka kalbi farhhan.	se me alegra el corazón.

647. Ajmás

Hhabb al mluc attaib,	Arrancadas con sus hojas,
al maŷni biuráku;	las cerezas en su sazón;
hhabibi, qhhal el âaiún,	por mi amado, el de los negros ojos,
ma nasja chi biafráku.	añoro la separación.

502. Guesaua

¡Ia muimat sahu!,	¡Oh agüitas que se derramaron!,
¡Ia muimat sahu!;	¡oh agüitas que se derramaron!;
saksini w nkulac,	pregúntame y te diré,
admuîi âala min tahhu.	mis lágrimas por quién lloraron.

209. Beni Issef

Al uarda, ¡ial uarda!,	La rosa, ¡oh rosa!,
tahh echtá ua jammárta;	se mojó al llover;
al blad bla hhabibi,	el terruño sin mi amado,
ahhleft la âammarta.	juré el no volver.

89. Beni Arós	
¡Sidi, bladi, sidi![(5)],	¡Señor mío, mi terruño, señor mío!,
fiha al hhaŷŷar w attob;	en él hay piedras y adobes;
¿ach jarréŷni minha,	¿qué me hizo salir de él,
guir al uâad wl mactub?	más que la desventura y la fatalidad?
382. Chauen y Guesaua	
¡Iá attachta dal gaba,	¡Oh roble del bosque,
ial mtakla bel uarka!;	de hojas recargado!;
ahhná ueqqelna Al-lah,	en manos de Dios encomendamos,
men can a sabab el firka.	al que nos haya separado.
41. Chauen y Ahl Serif	
¡Gárred, ial hhamama!	¡Arrulla, paloma!,
¡gárred la thhannen chi!;	¡arrulla sin compasión!;
kalbi mrid w maŷruhh,	enfermo y herido está mi corazón,
¡lil-lah! ma tzidu chi.	y ¡por Dios! no aumentes su desazón.
26. Beni Issef	
Ia hedir annahhla,	¡Oh zumbido de abeja!,
w annahhla ma ritha;	abeja que yo no vi;
âamart blad ennas,	a tierra extraña me mudé,
w diali jal-litha.	y la mía abandoné.
111. Ajmás	
Al bríua dal gaib,	La cartita del ausente,
sid al fkih ikraha;	el señor alfaquí la leerá;
danhu kalbu ahhzin,	quien tenga su corazón triste,
iabquí kabla ma iraha.	antes de verla llorará.
136. Guesaua	
Assabnía al mzúuka,	¡Oh multicolor pañuelo,
w almenidel ajdar;	y verde mandilito!;

(5) En la edición de las coplas, este verso cambia: *lalla, bladi, lalla* “Señora, mi terruño, señora,”.

amnáin amxá hhabibi,	cuando se fue mi amado,
a juati, axhhal nasbar.	¡hermanas! ¡qué desconsuelo!

390. Chauen y Guesaua

A iemma w ila anmut,	Madre mía, si me muero,
jal-liuni sebâaíam;	en siete días no enterradme;
imxi al jbar fal buldán,	la noticia los países recorrerá,
w iŷi al hhabib fai ma can.	y mi amado, de donde esté volverá.

»Habían pasado más de dos años, y de estas canciones solo guardaba el recuerdo, y las anotaciones de mi blok, pero en julio de 1927, el destino me deparó la fortuna de tener que ir a vivir en las serranías de Yebala y Gumara, y desde entonces, hasta enero de 1959 –fecha en la que fui destinado a Rabat– me hallé de continuo en un ambiente propicio para realizar un afanoso escudriñamiento sobre este inédito tema folklórico, no desaprovechando ocasión de ir espigando canciones en todas las tribus de las entonces regiones de Larache, Tetuán y Chauen, en las cuales, con prosecución y abundancia, venía escuchándolas en romerías, faenas agrarias y veladas en las aldeas o "madáxir", en cuyos dos primeros aspectos lo fue a través de los "âaiû" de las mujeres, y en el último por conducto de los hombres en sus "âaitat" o "taktukat" de antiguo origen guerrero.

»En principio, estas ya abundantes poesías populares las iba clasificando por tribus, pero un año de estancia en la de los Beni Arós, no solamente hizo aumentar el fichero en proporciones inesperadas, sino que me llevó a descubrir que con motivo de la celebración de las romerías en Mulay Abdeslam –el santo y venerado Patrón de los Yebala– era en este sagrado lugar en donde precisamente existía el foco desde el que las canciones irradiaban hacia todo el ámbito montañés, y ello, debido al hecho de que las musas que soplaron entre las mujeres de unas y otras de las múltiples tribus yebalo-gumaris, las poesías de los "âaiû", que presentaban novedad, eran aprendidas al ascender por los diversos caminos y veredas que conducen a la cumbre del Yebel Aalam, y entre la heterogénea multitud de romeros allí congregados bajo el espeso robledal, que durante los tres días de duración no cesan en su competencia poética, y luego, las mujeres, al regresar a sus hogares, las difunden como innovación a través de sus encuentros en las labores agrarias o en las diversas romerías locales, y los hombres, en sus jaranas nocturnas, pues también en Mulay

Abdselam se familiarizaron con las nuevas "âaitat" que allí escucharon.

»Así, pues, una canción recogida en la tribu de Beni Issef, por ejemplo, volvía a registrarla en las de Beni Gorfet, Beni Hozmar, Fahs, Beni Iahmed, etc.; es decir, en cabilas a cual más diversas y lejanas entre sí. Prueba de este aserto, la tenemos en el hecho de que el único autor, que de pasada tocó este tema, S. Biarnay, en su obra póstuma *Notes d'Etnographie et Linguistique Nord-Africaines*(6), publicada en Rabat en el año 1923, recogió en Tánger 29 de las canciones que estamos estudiando, todas las cuales, sin excepción, las he oído cantar en distintas cabilas de las tres regiones ya citadas. Así se explicaba el que unas poesías alusivas al mar, escuchadas en la cabila de Beni Said, ribereña del Mediterráneo, las tuviese ya en fichas de las tribus de Yebel Hebib, Beni Lait y Ajmás, todas ellas bastante lejanas de la costa.

»Ello me obligó a hacer una nueva clasificación de las fichas, por temas, y a excluir una ingente cantidad de canciones repetidas, no solamente por su homogeneidad, sino también por haber en su mayor parte leves diferenciaciones lexicológicas o mudanzas de vocablos sinónimos, que en nada hacían cambiar el texto y la rima de los versos, redundancia que, en el presente ensayo, solo sería útil para un estudio de la temática dialectal de los yebala, cuestión que he estimado habrá de ser objeto de un estudio aparte, como adicción a los llevados a cabo por el Padre Lerchundi, William Marçais y E. Levy-Provençal, en su *Vocabulario Español-Árabe, Textes Arabes de Tanger* y *Textes Arabes de l'Ouargha. Dialecte de Jbala*, respectivamente».

2. . Carlos Pereda Roig: notas sobre las coplas(7)

«[...] amarguras y penas, y, lo que es verdaderamente curioso: pese a que en muchas de sus poesías destaque el materialismo, abundan mucho más aquellas en las que florecen un delicado y agradable romanticismo. Saben vestir con finura y elegancia, con sencillez y apacibilidad las más groseras sensaciones de los sentidos, no perdiendo esa especie de espiritualidad y recato de su buena educación.

»A través de estas canciones podremos ver la manifestación del

(6) Publicada en París por la editorial Ernest Leroux en 1924.

(7) Reproducimos a continuación un folio escrito por este autor, cuyo texto tiene un precedente que no ha aparecido. Se encuentra en la caja 9, carpeta B17/B, del fondo citado anteriormente.

pensamiento sobre la expresión de la vida cotidiana, en sus más diversos aspectos, permitiendo ello conocer y adentrarnos en la intimidad de los sentimientos del alma de esta sufrida y laborioso mujer montañesa.

»La mujer es la que inspira y hace la poesía, así como la monótona y lánguida música de sus canciones, las cuales dan la sensación de gemidos, de desgarros del alma, de llamadas angustiosas...

»Hay mucho prosaísmo en sus poemas, y ello lo vemos a través de algunas canciones en las que se observa la estimación y el valor del dinero o de cualquier objeto material.

»Antes, en la época en que una gran parte de estas tribus constituían el complejo del "Blad Assiba" –país rebelde al sometimiento del poder central de los sultanes– también la mujer cantaba la expresión a la bravura, y al heroísmo guerrero, de sus hombres. Pero sus inspiraciones belicosas fueron desapareciendo a través de tantos años de paz, y hoy no queda de tales recuerdos más que unas escasas canciones recogidas en los primeros tiempos de la pacificación.

»A través de este material recogido, podrá observarse que la temática sobre el amor sobrepasa numéricamente la poesía de los "âaiôo" a la de las "âaitat" (Haremos destacar las primeras con una A, y las segundas con una T, primera letra esta de "Taktuka", sinónimo de "âaita"). Vemos, pues, que en este aspecto la mujer destaca en sus inspiraciones poéticas.

»En la poesía popular se abordan temas a cual más diversos: poemas consagrados al Profeta, a los santos y patrones protectores; recuerdos del ausente y del terruño natal; evocaciones a la muerte; alusiones al estudiante; a la coesposa o mujer asociada en el hogar; al arriero o viandante en caravana; a las estaciones del año; al cansancio; al cansancio del segador; a la compasión por los pastores; panegíricos de sus gobernantes; piropos de la mujer al hombre o viceversa; expresión de sentimientos ante una situación de amor contrariado; sátiras, a través de las que unas y otros se ridiculizan mutuamente».

***

Bibliografía

ARIAS TORRES, Juan Pablo & FERIA GARCÍA, Manuel C. 2012. *Los traductores de árabe del Estado español. Del Protectorado a nuestros días*.

En: *Colección Alborán*. Barcelona, Bellaterra.

PEREDA ROIG, Carlos. 2014. *Coplas de la región de Yebala*. (*Norte de Marruecos).* Presentación, estudio, notas, glosario y bibliografía de Francisco Moscoso García. Barcelona, AlboránBellaterra.

GINTSBURG, Sarali. 2014. *Formulaicity in Jbala Poetry*. Tilburg, Tilburg University. [https://pure.uvt.nl/portal/files/2031534/Gintsburg_formulaicity_11_02_2014.pdf, consultada el 30/09/2014].

ADDENDA ET CORRIGENDA

تنويه:

تود هيئة التحرير أن تعتذر عن الخطأ في تحرير العدد 19، 2012، إذ لم يتم إدراج النسخة المعدَّلة من الباحث في دراسة «جماليةُ المُختاراتِ الشعريةِ الأندلُسية، كتاب: التشبيهات من أشعارِ أهلِ الأندلُس: لأبي عبد الله محمد بن الحسن الكتاني الطبيب (تـ 420 هـ) أنموذجاً»، ولم يتم ذكر المرجعين الآتيين ضمن قائمة مراجع الدراسة:

1. الذوق الجمالي في كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس لأبي عبد الله الطبيب، د. أشرف نجا، (د.ت).

2. المختارات الشعرية قديماً وحديثا: www.reefnet.gov.sy/booksproject/turath/102/16muktarat

وللأمانة العلمية في النشر العلمي وجب الإعلام بذلك.

RESEÑAS

ARAGÓN REYES, Manuel (Dir.); GAHETE JURADO, Manuel y BENLABBAH, Fatiha (Eds.). *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*. Bilbao: Iberdrola, 2013, págs. 1420 (3 Volúmenes).

A pesar de las seis décadas que nos separan de la independencia de Marruecos, el panorama bibliográfico español y marroquí sigue adoleciendo de un buen trabajo sobre la época del Protectorado español en ese país entre 1912 y 1956. Son pocos los trabajos dedicados a esta etapa de la historia común de los dos países, con sus luces y sus sobras. Carecemos de estudios con una visión de conjunto sobre los 44 años de presencia colonial española en Marruecos.

Los investigadores marroquíes han centrado sus investigaciones, relacionada con la etapa del Protectorado 1912-1956, en todo lo relacionado con la presencia francesa y obviaron la presencia española por considerarla como potencia colonial marginal en comparación con la francesa y también por la idea errónea sobre la zona de Rif como el "Marruecos inútil", debido a su geografía montañosa y pobre con pocas posibilidades de desarrollo económico.

Los investigadores españoles, en consonancia con la España oficial, han vuelto la espalda a Marruecos desde su independencia en 1956. Desde ese año no se ha vuelto a hablar de Marruecos, y menos de Rif, hasta finales de los ochenta y principios de los noventa del siglo pasado con las llegadas masivas de inmigrantes marroquíes a las costas andaluzas, a veces de las formas más arriesgadas.

Algunos historiadores encuentran justificación a ese silencio en los "malos recuerdos que guardaba de ese país una parte de la población española": la "pesadilla" de la guerra de 1909 y sus consecuencias en España en la Semana Trágica de Barcelona como consecuencia de las protestas en contra de la guerra, la batalla de Anual, la participación de "soldados marroquíes que trajo Franco" durante la guerra civil española al lado de las tropas franquistas, etc.

Los que buscaban hasta ahora una visión de conjunto sobre esta etapa histórica seguían forzados a recurrir a obras de autores extranjeros, principalmente, la producción bibliográfica francófona. El libro *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida*, que aquí reseñamos, viene a dar respuesta a esta demanda de muchos investigadores, y a llenar este vacío.

La obra *El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida* agrupa los trabajos de cincuenta y seis autores, con amplia diversidad de enfoques, recogidos en 1.420 páginas, distribuidas en tres volúmenes, organizados en capítulos que tratan, sucesivamente, de las vertientes jurídica, socioeconómica y demográfica, científica y educativa, cultural e historiográfica, literaria, bibliográfica, histórico-política y militar, con el añadido, además, de un último capítulo dedicado al estudio de los escritos sobre Marruecos de un militar español ilustrado del primer tercio del siglo XX, Antonio García Pérez.

El proyecto de este libro ha sido impulsado por Julián Martínez-Simancas, dirigido por Manuel Aragón Reyes, y editado y coordinado por Manuel Gahete Jurado con la colaboración de Fatiha Benlabbah y con el apoyo de Montse Barbé Capdevila.

El libro que aquí presentamos consta de tres volúmenes con los siguientes capítulos y contribuciones:

Volumen I:
La vertiente jurídica:

José Manuel Pérez-Prendes Muñoz-Arraco: La penúltima "duda jurídica" española (págs. 35-55).

Antonio Manuel Carrasco González: El ordenamiento jurídico hispano-marroquí (págs. 57-79).

La vertiente socioeconómica y demográfica

Jesús Albert Salueña: La economía del Protectorado español en Marruecos y su coste para España (págs. 83-107).

Youssef Akmir: Marruecos previo a 1912: la injerencia europea entre la exploración etnológica y la intervención colonial (págs. 109-125).

Mimoun Aziza: La sociedad marroquí bajo el Protectorado español (1912-1956) (págs. 127-148).

Sergio Barce Gallardo: La vida cotidiana durante el Protectorado en la ciudad de Larache (págs. 149-173).

Mohammed Dahiri: La emigración española a Marruecos: 1836-1956 (págs. 175- 196).

Bernabé López García: Aportación a la historia demográfica del Magreb del siglo XX: los españoles en Marruecos (págs. 197-260).

Rafael Domínguez Rodríguez: El territorio de Marruecos a comienzos del siglo XX (págs. 261-282).

La vertiente científica y educativa

Víctor Morales Lezcano: Expansión española, ciencias humanas y experimentales en el norte de Marruecos (1880-1956) (págs. 285-304).

Irene González González: Educación, cultura y ejército: aliados de la política colonial en el norte de Marruecos (págs. 341-361).

Francisco Javier Martínez Antonio: En la enfermedad y en la salud: medicina y sanidad españolas en Marruecos (1906-1956) (págs. 363-392)

Germán Sánchez Arroyo: Socialización y enseñanzas. Recuerdos personales. La religión, ¿huella del Protectorado? (págs. 393-413).

Volumen II:

La vertiente cultural e historiográfica

Eduardo Torres-Dulce Lifante: España en Marruecos: una reflexión en el cine (págs. 13-34).

Bouabid Bouzaid: Mariano Bertuchi: la enseñanza del arte patrimonial y moderno (págs. 35-53).

Enrique Arias Anglés: Una mirada al mundo marroquí a través de la pintura española, desde la Guerra de África (1859-1860) hasta el fin del Protectorado (1956) (págs. 55-80).

Josep Lluís Mateo Dieste: El teatro nacionalista marroquí: escenario de luchas políticas y cambios sociales (págs. 105-123).

Federico Castro Morales: Huellas arquitectónicas de un proyecto transfronterizo: la identidad andalusí (págs. 125-154).

Mustapha Adila: Prensa y periodistas del Protectorado español en Marruecos (págs. 155-174).

Paloma Rupérez Rubio: Las fuentes documentales del Protectorado español de Marruecos: los pilares de la memoria (págs. 175-198).

La vertiente literaria

José Carlos Mainer Baqué: La huella de Marruecos en las Letras Españolas (1893-1936) (págs. 201-221).

José Sarria: La literatura hispanomagrebí en Marruecos (págs. 223-246).

Vicente Moga Romero: El duelo del *pied-noir:* una reflexión acerca de la representación del Protectorado en la novela española actual (págs. 247-279).

Mohamed Abrighach: La narrativa breve del Protectorado: los cuentos de Dora Bacaicoa Arnaiz (págs. 281-301).

Mohamed Bouissef Rekab: Narrativa marroquí (págs. 303-324).

Los autores y sus obras

León Cohen Mesonero: Literatura e interculturalidad (págs. 351-363).

Abdelkader Chaui: Restos y recuerdos (págs. 365-373).

Severiano Gil Ruiz: Uno de los últimos (págs. 375-396).

Said Jedidi: Protectorado español en Marruecos: antes de olvidar (págs. 397-415).

Mohamed Lahchiri: Rastreando la época en cuatro libros de relatos y una novela (págs. 417-433).

Rafael Martínez-Simancas Sánchez: Igueriben noventa años después (pág. 435-441).

Carlos Tessainer y Tomasich: Hijos del olvido (págs. 443-457).

Volumen III

La vertiente histórico-política

Juan Pando Despierto: La herida que se cierra o combatientes sin causa (págs. 13-42).

Rachid Yechouti: Las relaciones hispano-marroquíes a principios del siglo XX (págs. 43-53).

Emilio de Diego García: El contexto histórico del Protectorado español en Marruecos (págs. 55-74).

María Rosa de Madariaga Álvarez-Prida: El papel del Rif en el Protectorado: entre la colaboración y la resistencia (págs. 75-96).

Miguel Hernando de Larramendi Martínez: El Protectorado en Marruecos y las relaciones internacionales de España (1912-1956) (págs. 97-111).

Ricardo Martí Fluxá: Las relaciones de Marruecos y España a partir de la independencia (págs. 149-165).

Santos Juliá Díaz: Donde se torció la Historia (págs. 167-182).
Abdelmajid Benjelloun: Le mouvement nationaliste marocain dans l'ex-Maroc espagnol (1930-1956) (págs. 183-200).
Rafael Guerrero Moreno: La proyección actual de la memoria histórica hispano-marroquí (págs. 201-218).
Mohamed Larbi Messari: Antagonismo hispano-francés con relación al Protectorado en Marruecos (págs. 219-229).
Marion Reder Gadow: El norte de África en la política española hasta el siglo XIX (págs. 231-268).

La vertiente militar

Andrés Cassinello Pérez: El ejército español en Marruecos. Organización, mandos, tropas y técnica militar (págs. 271-297).
Manuel Espluga Olivera: Las campañas de Marruecos, gestas y desastres (págs. 299-323).
José Luis Isabel Sánchez: La formación de los oficiales de Infantería entre 1909 y 1921 (págs. 325-348).
Juan José Amate Blanco: La Legión como respuesta a las necesidades militares (págs. 349-371).
Boughaleb El Attar: La memoria común y la participación de los marroquíes en la Guerra Civil española (págs. 373-391).
José Manuel Guerrero Acosta: Estampas militares de España en Marruecos: el Protectorado español y la pintura de Historia (págs. 393-428).

Las preocupaciones magrebíes de un militar ilustrado en el primer tercio del siglo XX. La obra de Antonio García Pérez sobre Marruecos

Pedro Luis Pérez Frías: Antonio García Pérez y África (págs. 431-463).
Manuel Gahete Jurado: Los escritos de Antonio García Pérez sobre Marruecos (págs. 465-499).
Geoffrey Jensen: Morocco and Spain in the eyes of Antonio García Pérez (págs. 501-518).

El libro se completa con una presentación de Ignacio Sánchez Galán, unas reflexiones preliminares del ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación de Marruecos y del ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación de España, una introducción a cargo de Manuel Aragón Reyes, director científico de la publicación, un epílogo de Julián Martínez-Simancas y un índice alfabético de

autores.

Además, en el texto escrito se incorporan interesantes ilustraciones, sobre todo fotográficas, extraídas de diversas fuentes, entre ellas y muy singularmente, de los ricos archivos Pando y Martínez-Simancas y de los de las familias Valderrama y Bertuchi.

La obra editada en tres volúmenes en papel, se completa con una atractiva y bien organizada página web [http://www.lahistoriatrascendida.es/] con una extensa documentación relacionada con el Protectorado. Aparte de los currículos de los autores del libro y la biografía de Antonio García Pérez, mapas, textos jurídicos, hechos históricos más relevantes y biografías de sus protagonistas, material iconográfico y datos culturales que engloban, entre otras manifestaciones, las artes plásticas, la literatura y el cine. La página web contiene, además, un glosario detallado de raíces, usos y símbolos para ampliar información.

Cabe destacar que los responsables de la publicación no solo cuidaron el contenido del libro y su "ética", entendido este término como conjunto de valores que sostienen y perfilan un carácter, sino también su "estética". "Esta obra tiene una estética", dijo su director, el día de su presentación en Madrid el pasado día 6 de noviembre, y la calificó "como de una elegante austeridad". "Un diseño que ha pretendido, deliberadamente, alejarse de los tópicos asociados a las representaciones de la historia". No se utilizan imágenes en las portadas de los volúmenes, sino que se ha intentado explicar gráficamente el concepto de la publicación "con un lenguaje abstracto y para ello se ha acudido a una combinación de masas de color (azul, negro, fucsia, amarillo, naranja y gris) para construir un juego de triángulos". Triángulos que remiten a las puntas de una estrella, figura muy presente en la cultura y estética marroquíes. Cuando aparecen juntas las tres portadas se forma un azulejo muy característico de Marruecos. La numeración de cada volumen figura también en letras árabes, porque lo árabe y lo español no pueden desligarse, en modo alguno, a la hora de comprender lo que significaron los cuarenta y cuatro años para ambos pueblos.

Esta publicación no es un libro académico más. Sus aportaciones tienen el tono de ensayos y no de secas reflexiones eruditas. Es "un libro de divulgación,

en el mejor sentido de la palabra, y no de estricta investigación". Junto a "historiadores profesionales, de la política, el Derecho, la economía, el arte, la milicia, la ciencia y la literatura", encontramos excelentes contribuciones de "profesionales no historiadores: juristas, economistas, demógrafos, arabistas, sociólogos, militares, diplomáticos, geógrafos, escritores de novelas sobre aquel tiempo y lugar, periodistas, críticos de literatura, de arte y de cine". De ahí que el pluralismo es una de las características principales de esta obra: pluralismo que se proyecta en los temas a tratar, en los enfoques intelectuales o profesionales desde los que se tratan, en las valoraciones que los hechos de aquel pasado, con sus luces y sombras, pueden merecer.

Valoramos positivamente, en este trabajo, la diversidad de enfoques con la participación de autores de ambos países; catorce de Marruecos y cuarenta y dos de España. Esta diversidad, a nuestro parecer, ha sido exigida por la diversidad de facetas que tuvo el Protectorado español en el norte y sur de Marruecos. También apreciamos la calidad de los trabajos recogidos en los tres volúmenes de la obra, bien pulidos y revisados por parte de los responsables de la publicación.

Se trata, en definitiva, de un estudio global de lo que la colonización del norte y sur de Marruecos significó, es un libro comprensivo de la totalidad de aquella situación que duró de 1912 hasta1956 y que tanto influyó en la política, la sociedad y la cultura de ambos países.

Mohammed Dahiri
Universidad Complutense de Madrid

BAKELLI, Ahmed. *De l'histoire des ibadites au Maghreb. Regard libre sur les chroniques d'Abu Zakaria*. Alger : Casbah Éditions, 2009, 379 pages.

La démarche d'Ahmed Bakelli est plutôt originale : Mozabite originaire d'El Atteuf, connaissant parfaitement les traditions ibadites qu'il a étudiées au fameux institut El Hayat de Guerrara, il livre au lecteur les réflexions que lui a inspirées la lecture du *Kitāb Siyar al-aʾimma wa-aḫbārihim* d'Abū Zakariyyāʾ al-Warǧalānī, édité à Alger en 1979 par Ismāʿīl al-ʿArabī. Rappelant avec raison

que ce texte n'entend pas composer un quelconque récit historique mais bien reconstituer les éléments de la mémoire du groupe menacé d'amnésie, Bakelli se présente en tant que lecteur « familier de l'espace mental ibadite » (p. 13) et tente à plusieurs reprises de se mettre à la place des personnages qu'il considère comme ses « ancêtres » (p. 93). Ses considérations semblent dictées par la seule lecture du texte d'Abū Zakariyyāˀ : il ne donne en note que de très rares références bibliographiques, par ailleurs inconnues de nous, ce qui ne gêne pas puisque l'intérêt de l'ouvrage réside précisément dans cette approche toute personnelle. Le principal reproche que l'on pourrait formuler est que Bakelli s'en est tenu à l'édition d'Ismāˁīl al-ˁArabī et n'a pas jugé bon de consulter celle publiée par ˁAbd al-Raḥmān Ayyūb à Tunis en 1985, qui aurait pu lui permettre de corriger certaines erreurs. De même il a négligé la lecture d'autres textes ibadites comme celui d'al-Šammāḫī qui auraient pu préciser son propos (il ne fait que quelques rares allusions à al-Darǧīnī).

Le plan du livre suit le déroulement du récit d'Abū Zakariyyāˀ (préludes de cet auteur, imamat d'Abū l-Ḫaṭṭāb en Tripolitaine, État rustumide, période qui court entre la chute de Tāhart et l'avènement de la ḥalqa des ˁazzāba). Il propose la traduction de larges extraits, considérés comme des « textes de travail » (p. 13) qu'il commente longuement. Le lecteur a donc l'opportunité de découvrir de façon chronologique tout un pan de l'histoire du Maghreb. Un des intérêts de cet ouvrage est que Bakelli, manifestement berbérophone, éclaire à plusieurs reprises le choix curieux des termes arabes utilisés par Abū Zakariyyāˀ dans certaines anecdotes. Soulignant les imprécisions et les lourdeurs de son style, il estime qu'il pensait en berbère ou que son texte pourrait être une traduction arabe simpliste d'un original que l'auteur aurait composé en berbère en se basant sur des traditions transmises oralement de génération en génération (p. 48 et p. 116). Bakelli accorde de longues réflexions à des passages qui peuvent paraître sans intérêt pour le lecteur d'aujourd'hui, mais qui lui semblent au contraire lourds de sens pour la mémoire collective du groupe. Au fil des pages, il s'attarde sur des points qui ont été rarement discutés par les historiens : il propose par exemple une explication pertinente du choix d'Abū l-Ḫaṭṭāb comme premier imam (pp. 36-37) ou du terme *wahbiyya* (p. 133).

La partie du livre qui nous a parue la plus intéressante est celle qu'il intitule « l'errance ibadite ». Il y reprend tous les événements survenus entre la

chute des imams rustumides et la création de la ḥalqa des ʿazzāba et suggère de nombreuses interprétations nouvelles, certes discutables, mais qui ont le mérite de susciter la réflexion. Il avance ainsi qu'Abū l-Qāsim Yazīd ibn Maḫlad aurait été le fils du chef nukkārite Abū Yazīd « l'homme à l'âne » et estime que dans les premières ḥalqa-s comme celle fondée par Abū l-Qāsim, financées par la fortune des savants qui les animaient, les étudiants suivaient un enseignement scientifique doublé d'une « formation paramilitaire » (p. 286 et p. 310). Il fournit également une interprétation intéressante du quatrième schisme des ibadites, celui des *farṯiyya* (pp. 294-296). Ce sont les pages consacrées aux meneurs de la révolte de Bāġāya (358/969) qui paraissent les plus riches (pp. 338-369). Après le départ pour le Caire d'Abū Ḫazar Yaġlā ibn Zaltāf, qui se serait livré en otage au calife al-Muʿizz pour que ses coreligionnaires puissent vivre en paix, c'est Abū Nūḥ Saʿīd ibn Zanġīl qui demeure le seul savant incarnant symboliquement l'imamat wahbite. Il doit affronter une démobilisation générale des wahbites, car nombre d'entre eux rejoignent les rangs des nukkārites pour se soustraire à la culpabilité de s'être vainement impliqués avec le pouvoir fatimide. Abū Nūḥ se rend alors à Ouargla qui apparaît, tout comme après la chute de Tāhart, comme l'espace de retraite idéal. Il recentre les enjeux politiques sur la rivalité qui oppose les wahbites affaiblis aux nukkārites, qui ne représentent pourtant plus qu'une nébuleuse rassemblant les tribus opposées aux wahbites. C'est dans ce contexte qu'aurait lieu une première vague de conversion au malékisme, qui touche principalement les nukkārites. Un peu plus tard, c'est la tribu des Nafūsa qui reprend le rôle prépondérant qu'elle occupait à l'époque rustumide : suite aux conflits qui l'avaient opposée aux armées abbassides, cette tribu s'était tenue à distance des liens entre le pouvoir fatimide et les ibadites. Cela semble avoir favorisé en son sein l'émergence d'une lignée de savants particulièrement brillants dans la branche des Banū Yahrāsan, représentés notamment par Abū Miswar et son fils Abū Zakariyyāʾ qui, à partir de Djerba où ils ont fait souche, donnent une nouvelle impulsion à la communauté ibadite. On trouvera donc dans cet ouvrage, certes un peu long, quelques pistes de réflexions qui semblent dignes d'intérêt.

Virginie Prevost
Université Libre de Bruxelles

BARBARO, Ada. *La fantascienza nella letteratura araba*. Roma: Carocci Editore, 2013, 302 páginas. ISBN: 978-88-430-6974-3

Ha sido lugar común considerar que el género novelístico en lengua árabe caminaba a rastras detrás de la novela occidental. Como género en gran medida fruto de la influencia occidental, pese a las discusiones interminables sobre su origen endógeno o exógeno, sobre si las influencias occidentales tuvieron o no su efecto sobre una tradición narrativa árabe previa que cristalizó poco a poco durante la *nahḍa* árabe, si la periodización del género debe o no atenerse a la establecida para el género en Occidente (a una etapa romántica sigue otra realista, luego otra social, etc.), lo cierto es que frecuentemente se han querido ver carencias en el desarrollo de la novela árabe que afectarían tanto a la calidad o a la pericia técnica (el crítico marroquí Muhammad Barrada hablaba en un artículo de 1969, "al-Usus al-naẓariyya li-l-riwāya al-maġribiyya al-maktūba bi-l-ʿarabiyya", de "novelas fracasadas" escritas en Marruecos durante los años 50 del pasado siglo, por ejemplo), bien debido a condicionamientos de tipo social o cultural que impedirían la emergencia de ciertos subgéneros de gran tradición en Occidente (Pierre Cachia, respecto a las novelas policíacas, por ejemplo; véase su artículo "Unwritten Arabic Fiction and Drama", en su muy citado *An Overview of Modern Arabic Literature*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990, pp.171-178) o que favorecerían la relevancia de la autobiografía en el arranque moderno del género de la novela, debido a esa supuesta falta de pericia técnica (Hillary Kilpatrick, *The Modern Arabic Novel: A Study in Social Criticism*. London: Itaca, 1974, pp. 155-6). El paso del tiempo, la maduración del género y nuevas perspectivas de estudio llevan tiempo reinterpretando todo esto. Trabajos como los de Jonathan Smolin ("Didactic Entertainment: The Moroccan Police Journal and The Origins of the Arabic Police Procedural", en *Journal of Middle East Studies* [2013], pp. 695-714), referidos al relato corto policíaco, o de Tezt Rooke ("Autobiography, Modernity and Translation", en Said Faiq (ed.), *Cultural Encounters in Translation from Arabic*, 2004, pp. 40-50), argumentando que la importancia de la autobiografía en la narrativa árabe moderna es precisamente un rasgo de modernidad, parecen estar cambiando el panorama de los estudios sobre la ficción árabe.

Es en este contexto en el que surge este pionero estudio del género de la ciencia-ficción en la literatura árabe de la profesora italiana Ada Barbaro,

investigadora y docente en el *Istituto italiano di studi orientali*, adscrita a la Universidad de Roma “la Sapienza”, y prologado por Isabella Camera d’Afflitto, en el que se ofrece un panorama global del género desde los antecedentes a la situación actual y perspectivas de futuro, con un bibliografía final densa y completa, centrada en la ciencia ficción y en la ficción árabe en general, un listado onomástico y un aparato de notas a lo largo de la obra propio de un trabajo fruto de una tesis doctoral, detalle este que también se deja ver en cierta circularidad de algunos contenidos, que se reiteran alguna que otra vez, aunque de manera pertinente, en epígrafes diferentes, como si de compartimentos estancos se tratara.

Añádase a lo dicho más arriba que un género (o subgénero) como la ciencia-ficción parecería que no debía gozar de gran predicamento en el ámbito cultural árabe y en unas sociedades que durante décadas han permanecido en la retaguardia de la tecnologización social, tanto en el consumo de masas como en el interés por las ciencias duras y la investigación en el sistema educativo. El estereotipo de la inmutabilidad de la lengua árabe y sus expresiones culturales —apunta Barbaro—, tan caro a un gran sector de estudiosos occidentales, ha dificultado que se supiera ver en la literatura árabe modos naturales de evolución y cambio en consonancia con el resto de literaturas.

Arranca el estudio con precisiones terminológicas en torno, pero no solo, al nombre en árabe del género, *al-ḫayāl al-ʿilmī*, como traducción del término original en inglés *science fiction*, ideado por Hugo Gernsback en 1929, y constata que el calco desde el inglés ha sido el mecanismo preferente de generación de neologismos para dar cuenta de la terminología propia del género. Sigue un jugoso capítulo donde rastrea antecedentes en el género tradicional de la literatura de *ʿaǧāʾib*, remontándose a *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt wa-ġarāʾib al-mawǧūdāt* , del persa al-Qazwīnī (1203-1283); a obras de corte filosófico de la enjundia de *Ḥayy ibn Yaqẓān*, del andalusí Ibn Ṭufayl (1105-11858), o de *Risālat al-ġufrān*, de Abū-l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (973-1057), y a la omnipresente *Mil y una noches*, entre otras. El viaje fantástico a otros mundos y la suspensión del tiempo y de las distancias espaciales, presentes en estas obras clásicas, serán elementos esenciales de la ciencia ficción moderna.

Dedica su segundo capítulo al surgimiento del género de la ciencia ficción

y su “lenta afirmación”, su emergencia hacia los años cincuenta y el casi completo silencio sobre el género por parte de la crítica, tanto occidental como árabe. En este sentido, señala Barbaro los escuetos párrafos que *The Encyclopedia of Science Fiction* (1979, de Peter Nicholls y John Clute), dedica al género en el mundo árabe; la afirmación, que ya insinuamos más arriba, de Pierre Cachia (todavía en 1990) sobre la carencia de textos de este género (amén del relatos de espías o de aventuras en general); o la omisión en el conocido *Le roman arabe (1834-2004)*, del estudioso iraquí afincado en Francia, Kadhim Jihad Hassan, de la adscripción de novelas como *al-Raǧul allaḏī faqada ẓilla-hu* (1962), de Fatḥī Ġānim (1924-1999), por ejemplo, al subgénero de la ciencia-ficción. Y lo mismo puede decirse de estudiosos de la categoría de Sabri Hafez (*The Genesis of Arabic Narrative Discourse. A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature*, London: Saqi Books, 1993), Roger Allen (*The Arabic Novel. A Historical and Critical Introduction*, Leuven: Imprimerie Orientaliste, 1982) o Paul Starkey (Modern Arabic Literature, Edinburgh: Edinburgh UP, 2006). Una de las pocas excepciones referidas por Barbaro es un artículo de Isabela Camera d’Afflitto, presentadora del estudio de Barbaro (“Fantascienza in Mauritania. La storia di un uomo nato nel 1034 e morto nel 2055: Madīnat al-riyāḥ di Mūsà Walad Ibnūh”, *Oriente Moderno*, XVI [1997], pp. 331-340).

La crítica literaria árabe no ha sido ajena a este distanciamiento, y hasta los años ochenta no llega a un reconocimiento del género. Sabido es que la inclusión de un determinado grupo de textos en el canon literario supone como condición previa el reconocimiento por parte de la crítica, de alguna manera los representantes de la institución cultural. El mencionado silencio por parte de la crítica occidental o arabista puede deberse a la inercia de los estereotipos, pero en el caso de la crítica árabe se suma la reticencia a considerar tal tipo de relatos como parte de las bellas letras árabes, es decir, como *adab*. Toca Barbaro la importancia de la actividad traductora, sobre todo de obras de la literatura en lengua inglesa, durante la fase previa al asentamiento del género, y seguidamente las razones del retraso en su emergencia, que la autora atribuye a problemas de nivel económico, al grado de alfabetización y a cierta suspicacia ante un producto extranjero, elemento último que uno se siente tentado a vincular con el retraso en la canonización del género.

Los trabajos de Yūsuf Šarūnī ("al-Ḫayāl al-ʕilmī fi-l-adab al-ʕarabī", publicado en *ʕĀlam al-fikr*) y de ʕIṣām Bahà (*al-Ḫayāl al-ʕilmī wa ruʔa al-mustaqbal*) en los ochenta y los trabajos del crítico literario y cinematográfico egipcio Mahmud Qasim (*al-Ḫayāl al-ʕilmī, adab al-qarn al-ʕišrīn*), y otros muchos como Maḥdat al-Ġiyār y Mahā Maẓlūm ya en los noventa y el cambio de siglo, desembocarán en el interés que el género merece. En 2006 se celebrará en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Ayn Chock, en Casablanca, un congreso sobre la ciencia ficción en la literatura árabe y, un año más tarde, la prestigiosa revista egipcia de teoría y crítica literaria *Fuṣūl* dedicará su número 71 a la literatura fantástica y la ciencia ficción.

Presenta Barbaro, siguiendo los argumentos de Yūsuf Šarūnī, al gran dramaturgo egipcio Tawfīq al-Ḥakīm (1898-1987) como pionero del género la literatura árabe, con obras como la tragedia *Law ʕarafa al-Šabāb* (1949), y el relato *Fī sanat malyūn* (relato incluido en *Ari-nī Llāh* (1953) y la obra de teatro *Riḥla ilà al-ġad* (1958). El tratamiento de lo absurdo, de la inmortalidad, del imaginar sociedades distópicas en un futuro lejano, convierten estas obras en sorprendentes y tempranos ejemplos del género, al tiempo que nos recuerdan que la ciencia ficción no sólo se da en la narrativa, sino en el teatro, que parece adelantarse en el caso árabe. Junto a Tawfīq al-Ḥakīm aparece el novelista egipcio Nihād Šarīf (fallecido en 2011) como el autor con el que el género de la ciencia ficción se consolida. Su primera novela de este género, *Qāhir al-zaman* (1972), introduce el tema de la crionización (*tabrīd*) como medio de prolongar la existencia hacia el lejano futuro. A este seguirían cinco novelas más, la última en 2006, así como relatos y una obra de teatro. Con Šarīf el género alcanza su madurez, con su inclinación a explorar la posibilidad de la vida en otros planetas, los viajes a las estrellas y las utopías sociales.

Tras un tercer capítulo en el que se procura hacer una lectura de la ciencia-ficción árabe sobre la clave del juego con los vectores del espacio y el tiempo, y se analizan obras de tres escritores árabes, a saber, Muṣtafà Maḥmūd (Egipto), Ṭībah Aḥmad al-Ibrāhīm (Kuwait), y Ṣabrī Mūsà (Egipto), con breve alusión a *Iksīr al-ḥayāt* (1976), del marroquí Muḥammad ʕAzīz Laḥbābī, aborda Barbaro en el último tramo del libro el estado del género en los últimos tiempos, nuevas perspectivas donde el mundo globalizado en el que vivimos irrumpe en textos que se sienten parte del devenir del momento –con la ecología (como

Ǧugrāfiyat al-māʔ, 2009, de ʕAbd al-Nāṣir Muǧallī) y los conflictos políticos como telón de fondo (*Al-Azmān al-muẓlima*, 2003, de Ṭālib ʕUmrān), por ejemplo–, con unas claves que parecen trascender lo regional y la sutil dependencia de la marcha del género en otras lenguas, para aspirar a que se les lea y encuadre en la lógica de la *world literature*, como parte de la andadura global del género. El florecimiento del género toma cuerpo en la presencia ya casi obligada de estudios e intervenciones sobre la ciencia-ficción árabe en los congresos que sobre la novela en el mundo árabe tienen lugar, en la emergencia de editoriales y revistas especializadas (Dār al-Fārūq, en El Cairo, y la revista siria *Maǧallat al-ḫayāl al-ʕilmī*), y en el incremento de autores árabes que vuelcan en este género su creatividad y algunos de los interrogantes que tanto han preocupado a la humanidad: el dominio del espacio y el tiempo, la inmortalidad, y la posibilidad de vernos a nosotros mismos desde otras épocas y lugares.

Francisco M. Rodríguez Sierra
Universidad Autónoma de Madrid

GINTSBURG, Sarali. *Formulaicity in Jbala Poetry*. Tilburg: Tilburg University, 2014, 241 págs.

El pasado 11 de febrero de 2014, se defendió en la Universidad de Tilburg una tesis doctoral que fue publicada con este título por esta institución. Los estudios sobre la poesía tradicional cantada en el norte de Marruecos, en particular, no han sido objeto de un estudio tan exhaustivo como el que presenta esta autora. Y así lo confirma Hassan Najmi[1], quien se sorprende de la falta de estudios sobre este tema. La aproximación al lenguaje formulaico realizado por Gintsburg es además pionero en el estudio de este género. A esta obra, hay que añadir el estudio y presentación de las coplas que Carlos Pereda Roig recogió en la región de Yebala desde 1925 y hasta su muerte en 1978, las cuales han sido

(1) نجمي، حسن. 2007. *غناء العيطة. الشعر الشفوي والموسيقى التقليدّية في المغرب*. I. الدار البيضاء، دار توبقال، ص .19

editadas también en 2014[2].

El libro está estructurado en siete partes bien diferenciadas: introducción; investigación en lenguaje formulaico y alfabetización; folklore de la región de Yebala; metodología; corpus; resultados del estudio sobre lenguaje formulaico; y conclusiones. El libro concluye con la bibliografía y con tres apéndices: textos; entrevistas con cantantes; y estructuras de las fórmulas.

Este estudio tiene su base en un trabajo de campo llevado a cabo en la región de Yebala sobre las coplas entonadas por cantantes y las coplas que fueron recogidas y publicadas entre finales del siglo XIX y principios del XX por Michaux-Bellaire y Biarnay. Es interesante destacar la presentación sobre el lenguaje formulaico que parte de los estudios llevados a cabo por Milman Parry y Albert Lord sobre la obra épica de Homero en la antigüedad y la poesía tradicional cantada en los Balcanes en la primera mitad del siglo XX respectivamente. Para estos autores, la fórmula poética se define así: "un grupo de palabras que son empleadas regularmente bajo unas mismas condiciones métricas con el fin de ofrecer una idea esencial" (p. 29). Por otro lado, es acertado también la presentación que se hace en esta segunda parte sobre los estudios llevados a cabo en la poesía árabe, de los que sin lugar a dudas participa el género en cuestión; y el acercamiento a los estudios sobre alfabetización, intentando comprender cuáles son los mecanismos del lenguaje a través de las fórmulas, revalorizando el carácter creativo del poeta *žəbli* y considerándolo alfabetizado, aunque no escriba sus textos en árabe literal sino en su lengua nativa, el árabe marroquí de la región de Yebala.

La tercera parte está dedicada a la presentación de los subgéneros enmarcándolos en la producción musical marroquí general, tradicional y moderna. Estos son la *ʕəyṭa žəbləyya*, el *ʕəyyūʕ* y la *ŭġnəyya*. La *ʕəyṭa* o *ṭaqṭūqa žəbləyya* suele ser cantada por hombres, aunque hoy día también la interpretan las mujeres. Suele comenzar con invocaciones a Dios, al profeta Mahoma o a algún santo local. Se entonan durante las peregrinaciones a los santos, las bodas

(2) PEREDA ROIG, Carlos. 2014. *Coplas de la región de Yebala (norte de Marruecos).* Presentación, estudio, notas, glosario y bibliografía de Francisco Moscoso García. Barcelona, AlboránBellaterra.

y otros eventos importantes de la sociedad de la región de Yebala. El *ʕəyyūʕ* solía ser cantado por las mujeres, aunque hoy día los hombres también las entonan. Se oyen en las festividades agrícolas o en las peregrinaciones a los santos. Hay mucho menos información sobre este género en comparación con el anterior, quizás porque los investigadores no le hayan prestado tanta atención. Se cantan sin instrumentos, aunque a veces hay una *ġəyṭa*, y tienen siempre la misma entonación, sin preludios ni coros. La *uġnəyya* tiene una estructura estrófica determinada, y el número de versos varía entre dos y ocho. Suelen entonarse por mujeres y hombres en cualquier circunstancia social. Su puesta en escena suele ser así: la orquesta empieza con una *ʕəyṭa* y sigue sin pausa con una canción, terminando con el baile de un solo hombre o de varias mujeres. Aunque también puede cantarse la canción separadamente y comenzar con un preludio musical. Su presentación incluye aspectos como la temática, la estructura poética, la puesta en escena o las grabaciones. La autora afirma que la continuidad entre al-Andalus y la región de Yebala sigue siendo fuerte hasta nuestros días, lo cual se refleja en las conexiones entre el género estudiado y la música andalusí. Esta cuestión sería una línea de investigación en la que seguir trabajando y que este estudio solo esboza.

A continuación, se aborda la metodología empleada a partir de la teoría del lenguaje formulaico, tomando como criterio el hecho de que las expresiones formulaicas aparezcan al menos en dos ocasiones. Y a partir de aquí, se presentan los cuatro tipos encontrados: repetitivo, sintáctico, sistemático y paralelismo. El resultado es el alto nivel de lenguaje formulaico en las coplas. El corpus analizado está compuesto por las coplas de cuatro cantantes, Mohammed Laaroussi, Lahcen Laaroussi, Latifa Laaroussia y Abdelmalek al-Andaloussi; y por transcripciones de grabaciones de cantantes entre 1960 y 1990, además de los textos recogidos por Micheaux-Bellaire y Biarnay. Los resultados son expuestos en el capítulo sexto de forma muy detallada, incluyendo porcentajes, y sus conclusiones demuestran que el lenguaje formulaico es bastante importante en la composición de las coplas.

En cuanto a la transcripción, la autora ha optado por no marcar las variantes vocálicas, con el fin de hacer llevadera la lectura del texto. Consideramos esta cuestión un acierto, ya que las transcripciones dialectológicas pueden alejar a los estudiosos de la Literatura, en particular, y

del lector no versado en estas cuestiones en general.

Nuestro parecer sobre esta obra es que la autora ha llevado a cabo un análisis exhaustivo de las coplas analizadas y lo ha estructurado de manera acertada. Es sin lugar a dudas, una gran contribución al estudio de la poesía tradicional cantada en la región de Yebala que contribuirá al desarrollo de su estudio e interés en los años venideros.

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid

PRIM, Madeleine. *Cours d'arabe tunisien. Niveau 1. Tunisian Arabic Course. Level 1*. Tunis : Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA) 43, 2014. 238 págs.

Este método se presenta al lector en grafía árabe y transcripción. Sobre la primera escritura, se dice en la introducción que no puede reproducir todas las variantes vocálicas ni indicar el lugar del acento tónico y que estas cuestiones son resueltas por la segunda. En la introducción, escrita por Monique de La Chevrelière, se insiste en que "la escritura árabe es necesaria para quien vive en el país, sobre todo porque su uso está generalizado (paneles publicitarios, nombre de calles, indicaciones, publicidad, etc.)". Los textos van acompañados de explicaciones y su traducción al francés e inglés.

Está estructurado en veintisiete lecciones y un apéndice con los paradigmas verbales de los cinco tipos de verbos: sano, sordo, cóncavo, asimilado y defectivo. Cada lección está compuesta de un texto (diálogo o historia), vocabulario, ejercicios (preguntas, frases a completar, lectura, audio y repetición, etc.) y cuestiones gramaticales (morfología nominal y verbal). Las lecciones van precedidas de explicaciones sobre el alfabeto árabe y las nueve primeras lecciones contienen explicaciones y ejercicios sobre su escritura. Un cederrón acompaña el libro con los audios de todos los diálogos e historias y ejercicios.

No se dice qué dialecto tunecino se ha tomado como modelo, pero es indudable que es el de la capital, ya que el método está hecho para ser enseñado en ella. Este manual es además el resultado de varios años de enseñanza de esta lengua en el IBLA (*Institut des Belles Lettres Arabes*) por parte de su autora y otros profesores.

A continuación, hemos seleccionado una serie de rasgos que definen al dialecto tunecino presentado. No es nuestra intención hacer una comparación con otros dialectos árabes en general y del Magreb en particular, ya que excedería nuestra intención de reseñar esta obra. El lector familiarizado con otros dialectos podrá poner en relación estas características con ellos.

Fonética

En cuanto a la fonología y la fonética, caben destacar que se señalan tres vocales largas y tres breves. Las primeras se marcan mediante acento circunflejo (*â, î* y *û*) y para *a* hay tres formas diferentes de escribirla: *â*, *ā̈* y *ä*, sin que se explique el porqué. Las segundas no llevan ninguna marca, solo cuando el acento recae sobre ellas (*à, ì* y *ù*, a veces también aparece *è* y *ò*).

En el consonantismo, se señalan las **interdentales** *ḏ* (oclusiva interdental sorda y *ṯ* (oclusiva interdental sonora). Ejemplos: *aṯnâš* (اثناش) “doce” (p. 40), *ṯloṭṭâš* (ثْلُطّاش) “trece” (p. 40), *ṯnîn u ɛešrîn* (اثنين وعِشرين) “veintidós” (p. 50), *ṯlāṯa u ɛešrīn* (ثلاثة وعِشرين) “veintitrés” (p. 50), *ṯmânya u ɛešrīn* (ثمانية وعِشرين) “veintiocho” (p. 50), *ṯlāṯîn* (ثلاثين) “treinta” (p. 50), *ṯāni* (ثاني) “segundo” (p. 115), *ṯāleṯ* (ثالِث) “tercero” (p. 115), *ẖḏä - yāẖuḏ* (خذا – ياخُذ) “coger” (p. 145), *tilmîḏ* (تِلميذ) “alumno” (p. 190).

Y por último, tenemos **ž** (fricativa prepalatal sonora), sin que se señale la **asimilación** *t + ž > dž*, presente en otros dialectos norteafricanos de la región occidental. Ejemplo: *ma tži š* (ما تجي ش) “tú no vienes” (p. 122).

Morfología verbal

En relación a la **conjugación** del verbo, la segunda persona del singular es invariable, *ènti tòskon* (اِنتِ تُسكُن) “tú vives” (p. 49); no existe preverbio, *kamāl yèẖdem nhâr ež-žemɛa?* (كَمال يِخدِم نهار الجِمعة؟) “Kamal, ¿trabaja el viernes / los viernes? (p. 51); el **imperativo** guarda una vocal protética como en árabe literal en

el verbo sano y defectivo de la forma primera, *àɛmel* (m. y f.) / *àɛmlu* (pl.) (اَعمل / اَعملوا) "haz / haced" (p. 123), *èmši* (m. y f.) / *emšîw* (اِمشيوا / اِمشي) "ve / id" (p. 238).

Para el **verbo ver**, hay dos formas, *šāf - išûf* (يشوف – شاف) "ver" (p. 165), *ra - ira* (يرى –راى) "ver" (p. 173), *rîtu el-màtḥaf?* (ريتوا المتحَف؟) "¿habéis visto el museo?" (p. 169). **Otros verbos** particulares del árabe tunecino son *qɛàd – yòqɛod* (يُقعُد – قعَد) "sentarse" (p. 206); y el que presentamos en la oración *râsi yûžaɛ fiyya* (راسي يوجَع فيَّ) "me duele la cabeza" (p. 66).

Morfología nominal

Para el pronombre **demostrativo**, las formas son *hāḏa* (هَذا) "este", *hāḏi* (هَذي) "esta", *hāḏûma* (هَذوما) "estos", "estas", *häḏāka* (هَذاكَ) "aquellos", *häḏîka* (هَذيكَ) "aquellas", *häḏûmka* (هَذومكَ) "aquellos", "aquellas" (p. 116).

La **posesión** se expresa con ayuda de la partícula *mtāʕ*: *hāḏa mtāɛek?* (هَذا متاعِك) "¿es esto tuyo?" (p. 130), *mtāɛ škûn*? (متاع اشكون) "¿de quién es?" (p. 176).

Algunos **adjetivos de color**, presentan el siguiente esquema: *àkḥal / kàḥla / kḥòl* (اَكحَل / كَحلا / كحُل) "negro / negra / negros-negras" (p. 116). El **comparativo** se expresa con las formas siguientes: *àkbar men* (اَكبَر مِن) "más grande que", *àġla men* (اَغلى مِن) "más caro que", *àḫaff men* (اَخفّ مِن) "más ligero que" (p. 226).

El **dual** aparece en un sustantivo: *luġtîn* (لُغتين) "dos lenguas" (p. 114).

Entre los **adverbios**, sobresalen los siguientes: *ey* (اِي) "sí" (p. 30), *bāhi* (باهي) "bien", (también adjetivo con las formas f. *bāhya* y pl. *bähîn* باهيين / باهية) "bueno", "bonito" (p. 46, 106), *ġòdwa* (غُدوة) "mañana" (p. 57), *šwàyya* (شوَيّة) "un poco" (p. 64), *tàwwa* (تَوّا) "ahora" (p. 73), *ṯèmma* (ثَمَّ) "allí" (p. 113), *hûni* (هوني) "aquí" (p. 130), *yāser* (ياسِر) "mucho" (p. 138), *barša* (برشا) "mucho" (también como adjetivo: *ɛàndu barša sḫâna* (عَندُه بَرشا سخانة) "él tiene mucha fiebre" (p. 64), *maḏabiyya* (ماذا بِيَّ) "yo desearía", *maḏabîkum* (ماذا بيكُم) "vosotros desearíais" (p. 225).

Para las **conjunciones**, destacan las siguientes: *ammāla* (اَمّالا) "entonces" (p. 106), *wìlla* (واِلّا) "o bien" (p. 170), *ɛla ḫâṭer* (على خاطِر) "porque" (p. 64).

La forma plural del pronombre **reflexivo** duplica la radical medial: *wàḥdi* (وَحدي) "yo solo" (p. 171), *waḥḥàdna* (وَحّدنا) "nosotros solo" (p. 171). Otra forma de expresar la reflexión es con la voz *yəd* "mano": *äna bîdi* (انا بيدي) "yo mismo", *aḥna bîdna* (احنا بيدنا) "nosotros mismos" (p. 177).

En cuanto a las partículas **interrogativas**, presentamos estas: *äšniyya* (f.) *ḥwālek*? (اَشنِيّة احوالِك) "¿cómo estás?" (p. 37), *äšnùwwa* (m.) *el-wàqt?* (اشنوّة الوَقت؟) "¿qué hora es? (p. 121), *qaddāš?* (قدّاش؟) "¿cuánto? (p. 39), *wîn?* (وين؟) "¿dónde?" (p. 39), *wînu?* (m.) / *wîni?* (f.) (وينُو؟ / وينِي؟) "¿dónde?" (p. 40), *waqṭāš?* (وَقطاش؟) "¿cuándo?" (p. 65).

La partícula **presentativa** *ha* va seguida del pronombre personal sufijado de tercera persona masculino con la forma siguiente: *hâw leflûs* (هاو الفلوس) "aquí está el dinero" (p. 214).

En el **número** entre once y diecinueve, una *n* aparece entre este y lo numerado: *aḥdāš en bît* (احداش ن بيت) "once" (p. 41). Para el número nueve, la forma es *tèsɛa* (تِسعة) (p. 31). La unidad se expresa con *kaɛba* (كَعبة) "uno", "una" (104).

La partícula **negativa** en las oraciones nominales es *mūš*: *lä, mûš fed-dâr* (لا، موش في الدار) "no, él no está en la casa" (p. 36).

En cuanto al **léxico**, algunas de las voces que caracterizan al árabe tunecino son: *nàhž* (نَهج) "calle" (p. 46), *ènti* (اِنتِ) "tú" (m. y f.) (p. 48), *sāq* (ساق) "pie", "pierna" (72), *yèd* (يِد) "mano", "brazo" (p. 72), *fi yèddek* (فِي يِدّك) "en tu mano" (p. 84), *dabbûza* (دَبّوزة) "botella" (p. 85), *kàrhba / krâheb* (كَرهبة / كراهِب) "coche" (p. 168), *qaṭṭûs* (قَطّوس) "gato" (p. 192), *gannâriyya* (قنّاريّة) "alcachofa" (p. 102), *lèft àḥmar* (لِفت اَحمَر) "remolacha roja" (p. 102), *sfennāriyya* (سفِنّاريّة) "zanahoria" (p. 102), *klâfes* (كلافِس) "perejil" (p. 102), *brûklu* (بروكلو) "coliflor" (p. 102), *bordgān* (بردقان) "naranjas" (p. 100), *buṯuqâla* (بوثوقالة) "colinabo" (p. 102), *sebnāḫ* (سِبناخ) "espinacas" (p. 102), *besbās* (بِسباس) "hinojo" (p. 102), *brâsya* (براسية) "puerros" (p. 102), *ṭmâṭem* (طماطَم) "tomates" (p. 102), *lûz frîk* (لوز فريك) "almendrucos" (p. 103), *kakawiyya* (كاكاويّة) "cacahuetes" (p. 103), *qasṭèl* (قسطِل) "castañas" (p. 103), *qâreṣ* (قارِص) "limones" (p. 103), *frâwlu* (فراولو) "fresas" (103), *offāḥ* (أفّاح) "especias"

(110), *malṣûqa* (مَلصوقة) "oblea de hojaldre" (p. 111), *ɛḍàm* (عظَم) "huevos" (p. 111), *ḥâra* (حارة) "cuatro huevos" (p. 111), *ḥartîn* (حرتين) "ocho huevos", *t̠lā̈t̠a ḥyâr* (ثلاثة حيار) "una docena de huevos" (p. 111), *sabbā̈la* (سبّالة) "grifo" (p.. 206), *tā̈y* (تاي) "té" (p. 208), *sûm* (سوم) "precio" (p. 222), *mzā̈z* (مزاز) "pasillo" (p. 223).

Para expresar **la hora**, algunos de los términos empleados son: *ġîr / u draž* (غير / ودرَج) "menos / y cinco minutos" (p. 78), *gîr / u daržîn* (غير / ودَرجين) "menos / y diez minutos" (p. 78), *ġîr / u àrbɛa* (غير / واربعة) "menos / y cuarto" (p. 78), *u sàbɛa* (وسَبعة) "y treinta y cinco minutos" (p. 78), *u xàmsa* (وخَمسة) "y veinticinco minutos" (p. 78).

Y por último, hemos recogido algunas **expresiones**: *u bîk, iɛàyyšek* (وبيك، يعَيّشِك) "igualmente, gracias" (p. 28), *ä̈š bîh?* (آش بيه؟) "¿qué le pasa?" (p. 63), *men ġîr mziyya* (مِن غير مزيّة) "de nada" (p. 93), *bràbbi* (برَبِّي) "por favor" (p. 92), *šwàyya ḫòḍra* (شوَيّة خُضرة) "un poco de verdura" (p. 98), *yèzzi* (يزّي) "es suficiente" (p. 99), *rabbi iɛînek* (رَبّي يعينِك) "que Dios te ayude" (p. 138).

Este manual recoge los rasgos más característicos del árabe tunecino. La estructura, en la que se destacan los diálogos y los ejercicios propuestos, junto a los audios, está bien organizada y va encaminando al lector hacia la adquisición de esta lengua desde una etapa inicial a una más avanzada. La transcripción es además bastante asequible para un estudiante que se acerca por primera vez al estudio de una lengua árabe y la apuesta por la grafía árabe es un acierto, ya que el discente se sentirá más integrado en el contexto en el que se habla.

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid

Ahmed Shafik, *Tres textos sobre el compañerismo*, Madrid: Huerga y Fierro Editores, 2014, 152 pp.

صدر مؤخراً عن المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد بالتعاون مع دار نشر "ويرجا إي فيرو" كتاب "ثلاثة نصوص عن الصحبة" ترجمة ودراسة الأستاذ والباحث أحمد شفيق. توزعت صفحات الكتاب البالغ عددها 152 صفحة من القطع المتوسط على مقدمة وقسمين.

استهل المؤلف كتابه بمقدمة بيّن فيها الأسباب التي دعته لتصنيف هذا الكتاب، ولعل من أهمها اطلاعه الواسع على الطريقة الشاذلية واحتكاكه بأعلامها ورغبته الجامحة في سبر أغوارها والبحث عن جذورها وتقديمها بطريقة ميسرة تشبع نهم القارئ المهتم. ولتحقيق هذه الغاية أوضح المؤلف أن بحثه سوف يرتكز على ترجمة ودراسة ثلاثة نصوص عن الصحبة انتظمت كحبات اللؤلؤ في جيد غيداء!

انتقل المؤلف بعد ذلك للقسم الأول من كتابه الذي قسمه إلى ستة مباحث. في المبحث الأول يحاول المؤلف أن يلقي الضوء في عجالة على تعريف التصوف وعلى علوم الحقيقة كند لعلوم الشريعة وكيف أن الطرق المؤدية لمعرفة الخالق، جل في علاه، متعددة كتشعب فروع الأشجار. إن التصوف، قبل كل شيء، ذوق وتجربة لا يعرف حلاوتها إلا أولئك الذين شمروا عن ساعد الجد لسبر أغوارها وخوض غمارها حين ارتضى الآخرون لأنفسهم القعود على الرسوم. لا يأتي المؤلف على ذكر قطبي المدرسة الشاذلية أبي الحسن الشاذلي وأبي العباس المرسي إلا لماما، ولكنه يخصص المبحث الثاني بأكمله للتعريف بابن عطاء الله السكندري، وارث سرهما وخليفتهما على الطريقة. ولا غرو، فهذا الأخير هو منظّر المدرسة الشاذلية وفارسها الذي لا يشق له غبار وإليه يرجع الفضل في تدوين أفكارها وحفظها من الضياع. يتحدث المؤلف، من بين أشياء أخرى، عن مولد ابن عطاء الله ونشأته وسيرته العلمية وشيوخه وتلامذته. ولعله من نافلة القول أن ابن عطاء الله، شأنه في ذلك شأن أبيه وجده من قبله، كان من المنكرين على الصوفية أشد الإنكار عندما كان صفراً من علوم القوم، كما يروي هو نفسه في لطائف المنن. وعندما قيض الله تعالى له أن يستمع لأبي العباس المرسي برقت في قلبه أنوار الحقيقة إذ رأى كيف أن هذا الأخير يغرف من محيط رباني لا ينضب. لقد نزلت كلمات الشيخ على قلبه برداً وسلاماً وكان أن تلقاها كتلهف الصائم في يوم قائظ إلى الماء الزلال! كذلك يخصص المؤلف جزءاً لا بأس به من هذا المبحث للحديث عن أعمال ابن عطاء الله التي ناهزت العشرين مؤلفاً لعل أهمها كتاب "الحكم العطائية" الذي طبّقت شهرته الآفاق، والذي وصفه بحق ابن عباد الرندي أحد شارحيه بأنه أفضل ما كتب في باب التوحيد على الإطلاق. لقد صدقت فراسة المرسي في تلميذه ابن عطاء الله فكان أن أصبح إماماً في علمي الظاهر والباطن.

في المبحث الثالث يسلط المؤلف الضوء على التداخلات بين التصوف في المغرب الإسلامي ومثيله في المشرق، ويسهب في الحديث عن شخصية أبي مدين شعيب الغوث، الذي ولد بقطنيانة من أعمال اشبيلية قبل أن يجوب البلاد الإسلامية طولاً وعرضاً، وعن دوره في نشر التعاليم الصوفية والتأليف بينها شرقية كانت أم غربية وصهرها في بوتقة واحدة. وينطلق المؤلف من أطروحة مفادها أن أقطاب المدرسة الشاذلية من ناحية وابن عربي من ناحية أخرى وإن تعددت مشاربهم إلا أنهم في نهاية الأمر يصدرون عن مورد واحد إلا وهو الشيخ أبو مدين، الملقب بشيخ الشيوخ وسلطان الوارثين. ينتقل المؤلف في المبحث الرابع للحديث عما أسماه التصوف العملي الذي تمثله المدرسة الشاذلية والتصوف النظري الذي يمثله الشيخ محي

الدين بن عربي. ويورد المؤلف أهم النقاط التي يلتقي فيها آباء المدرسة الشاذلية مع الشيخ أبي مدين شعيب. فالشاذلي والمرسي، شأنهما في ذلك شأن أبي مدين من قبل، لم يعوّلا كثيراً على تدوين أفكارهما التي قدّر لها أن ترى النور على يد تلاميذهما فيما بعد. كذلك يتفق الطرفان في أنهم ألقوا عصا الترحال واستقرت بهم النوى في مرحلة مبكرة بعد سياحات ومجاهدات، وانشغلوا بالتربية والتعليم وقضاء حوائج الناس. على النقيض من ذلك، يرى المؤلف أن ابن عربي، الذي يتخذ من المسيح عليه السلام في تطوافه وسياحته مثالاً يحتذى، يمثل تيار التصوف النظري الذي لا يقر له قرار. حرص الشاذلية كل الحرص على ألا يصطدموا بالفقهاء وعلى أن تكون تعاليمهم الروحية صافية نقية لا تشوبها شائبة ومبسطة في متناول الجميع، وكان أتباعهم وتلامذتهم يعدّون بالآلاف. أما مذهب ابن عربي وتعاليمه الميتافيزيقية البعيدة كل البعد عن الواقع العملي والتي لم تخاطب الناس على قدر عقولهم فقد جعلت منه هدفاً لسهام النقد والطعن جعلت الفقهاء يشنون عليه حملة شعواء لم يخمد أوارها بعد، وكان أتباعه ربما يعدّون على أصابع اليد الواحدة.

يتطرق المؤلف في المبحث الخامس إلى بيان تأثير قصيدة أبي مدين الرائية في قواعد الصحبة على أعمال كل من ابن عطاء الله وابن عربي. وهذا الموضوع يحتل ركناً أساسياً في قواعد التصوف وقد كتب فيه من المتقدمين السلمي "آداب الصحبة وحسن العشرة" والغزالي "آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق"، ومن المتأخرين الشعراني "الأنوار في آداب الصحبة عند الأخيار" وغيرهم كثير. يختم المؤلف القسم الأول من كتابه بالمبحث السادس الذي يخصصه للتعريف بالنصوص الثلاثة في آداب الصحبة وتحليل مصادرها ولغتها وأسلوبها. وقد جاء هذا المبحث السادس والأخير كتمهيد للقسم الثاني من الكتاب الذي يحتوي على النصوص الثلاثة مدار البحث وهي على التوالي: "قصيدة أبي مدين الرائية"، و"عنوان التوفيق في آداب الطريق" لابن عطاء الله، و "تخميس" ابن عربي. لم يأت ترتيب النصوص إعتباطاً خبط عشواء، فابن عطاء الله وابن عربي نهل كلاهما من معين أبي مدين كما رأينا من قبل. يقدم المؤلف في هذا القسم النص العربي جنباً إلى جنب مع الترجمة الإسبانية مع تخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأبيات الشعرية والحكم وغيرها. وأخيراً ذيّل المؤلف كتابه بمسرد للمصطلحات الصوفية الواردة في النصوص وبقائمة المراجع والمصادر التي اعتمد عليها في دراسته

هذا الكتاب نتاج عمل دؤوب ورصين بذل فيه المؤلف جهداً يستحق التقدير. ويحسب لهذا الكتاب تميزه في طرحه وموضوعه الذي لم يلتفت إليه إلا قلة من الباحثين والمشتغلين في حقل الدراسات الأندلسية لعل على رأسهم المستشرق الإسباني المعروف ميغيل اسين بلاثيوس الذي يبقى، على شطحاته، شيخ دراسة التصوف في الأندلس بلا منازع

عمر سلاودة
جامعة سنغافورة الوطنية